Г. Е. БОБЫНЭ

Философские воззрения АНТИОХА КАНТЕМИРА

АКАДЕМИЯ НАУК МОЛДАВСКОЙ ССР
Отдел философии и права

КИШИНЕВ „ШТИИНЦА“ ВМ



А. КАНТЕМИР
1709—1744
(Гравюра на стали 1867 г.)

Г. Е. БОБЫНЭ

ФИЛОСОФСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ АНТИОХА КАНТЕМИРА

Ответственный редактор
академик АН МССР
Д. Т. Урсул

87.3(2)
Б 72

Рецензировали и рекомендовали к изданию
доктор философских наук А. И. Бабий
и кандидат философских наук М. Д. Булгару

Книга посвящена исследованию мировоззрения выдающегося деятеля русской и молдавской культуры первой половины XVIII века Антиоха Кантемира. В ней по-новому прослеживается эволюция мыслителя от теологических воззрений раннего периода творчества к гуманизму Возрождения и философии Нового времени, от приверженности теориям естественного права XVI—XVII веков к просветительским идеям XVIII века. Автор дает новую интерпретацию роли философского трактата Антиоха Кантемира «Письма о природе и человеке» в развитии его мировоззрения, уточняет место творческой и общественной деятельности А. Кантемира в истории русской философской мысли первой половины XVIII века.

Книга рассчитана на научных работников, преподавателей, аспирантов и студентов гуманитарных факультетов вузов, на всех интересующихся историей культуры XVIII века.

Б $\frac{10604-129}{М 755(12)-81}$ 20.81.0505040000

ВВЕДЕНИЕ

Формирующаяся культура коммунизма — высшая ступень в развитии человечества — вбирает в себя все лучшее, что создано мировой культурой. Изучение и критическое освоение достижений отечественной философской мысли прошлых веков отвечает задачам, поставленным КПСС перед советскими философами по «...организации комплексных исследований по всем важнейшим направлениям развития общественных наук»[1].

В. И. Ленин указывал, что освоение культуры, накопленной предшествующими поколениями человечества, образует необходимое условие познания и освоения действительности в современную эпоху. Культурное наследие прошлого является творческой силой, средством совершенствования современной духовной культуры и формирования всесторонне развитого человека.

Подчеркивая классовую обусловленность и ограниченность творчества мыслителя, художника в антагонистическом обществе, В. И. Ленин вместе с тем отмечал, что предшествующая философия, искусство, культура в целом обладают огромным запасом объективных истин, художественных ценностей, наблюдений, имеющих общечеловеческое зна-

чение, которые пролетариат должен поставить себе на службу. Для развития новой идеологии и культуры необходима не только решительная борьба со старой идеологией, но и бережное сохранение при внимательной, критической переработке всего ценного в философии, искусстве, культуре в целом, оставшейся от старого мира[2].

Постоянно нарастающая объективная тенденция исторического превращения философии в научную дисциплину, способствующую выработке научного мировоззрения, является самым ценным в историко-философском процессе и тем самым обусловливает интерес к философским учениям прошлого. Что дал мыслитель для развития научного мировоззрения своего времени — таков главенствующий ленинский принцип подхода к оценке философского наследия прошлого. В. И. Ленин подчеркивал: «Исторические заслуги судятся не по тому, чего *не дали* исторические деятели сравнительно с современными требованиями, а по тому, что они *дали нового* сравнительно с своими предшественниками»[3].

Историко-философская наука, учитывая уровень развития науки и практики, характер и положение классов в данную эпоху, может показать и показывает, какие научно-философские знания являются более прогрессивными для данной эпохи. За последние десятилетия в советской историко-философской науке возрос интерес к проблемам отечественной философии XVII—XVIII столетий. Философами, историками, литературоведами и филологами обнаружены и опубликованы новые материалы о характере развития философской мысли России этого периода. Наряду с другими проблемами особенно важным является вопрос о роли идей гуманизма и философии Нового времени в формировании мировоззрения русских мыслителей XVII—XVIII веков.

Процесс проникновения этих идей в русскую культуру особенно усилился во второй половине XVII столетия. Развитие экономики, расширение внутреннего и внешнего рынка вели к высвобождению духовной жизни из-под давления церковной идеологии, к ее обмирщению. В этот период ставится вопрос о необходимости изучения закономерностей развития природы, наблюдается тенденция к сближению философии и естествознания, усиливается интерес к познанию внутреннего мира человека. Доминирующая религиозная концепция не отбрасывается, но в ней вычленяется новый идеал жизни, основанный на провозглашении ценности человека и человеческой личности.

Усилившийся процесс секуляризации мышления способствовал более широкому контакту русской публики с западноевропейской культурой и знакомству с античным греко-римским наследием. Положительную роль в распространении просвещения и философских знаний в России сыграла Московская славяно-греко-латинская академия. Многие профессора академии совершенствовали свои знания в Падуанском университете и греко-униатской коллегии в Риме. Падуанский университет уже в XVI веке был центром гуманистического аристотелизма, который стремился восстановить на основе оригинальных текстов подлинное учение Аристотеля, искаженное схоластикой. Восстановленный аристотелизм содержал множество светских положений, которые противоречили официальному теологическому мышлению. Под влиянием гуманистического аристотелизма в XVII веке в Константинопольской академии возник греческий неоаристотелизм, ставший уже к середине столетия основой преподавания философии в этом центре православия. Основатель греческого неоаристотелизма Т. Коридале

(1563—1646 гг.) выступал за отделение философии от теологии, считая, что догматы веры нельзя основывать на философии Аристотеля, так как она противоречит им во многих существенных моментах. В своих комментариях к произведениям Стагирита (Аристотеля), Т. Коридале отстаивал независимость разума от веры, подчеркивал важность чувственного опыта в приобретении новых знаний. Не посягая открыто на богословские догмы, философия Коридале тем не менее открывала путь для самостоятельного развития науки и философии[4].

Идеи гуманизма Возрождения нередко проникали в Россию в форме деизма греческого неоаристотелизма. Некоторые его положения, в частности, были близки Дмитрию Кантемиру, отцу русского поэта Антиоха Кантемира[5]. Гуманизм эпохи Возрождения критикой разума контролировал все духовные ценности, унаследованные Европой от христианского средневековья. Новое мышление, новое миропонимание уже нельзя было примирить с физикой Аристотеля в том виде, в каком преподавала ее официальная схоластическая наука. Опасность кризиса заставила католическую церковь обращать в свою пользу провозглашенный гуманистами принцип пересмотра всех понятий и ценностей. Как реакция на ренессансный гуманизм возникла в XVI—XVII веках так называемая «вторая схоластика», или «неосхоластика», представители которой стремились восстановить схоластическую точку зрения о совместимости аристотелизма с теологией. Теологи пытались доказать, что исследование разумом истин и религиозных верований может привести не к сомнению в их верности или даже к отрицанию их, а, напротив, к их укреплению. Церковь делала попытку использовать и новейшие достижения естественных наук.

Эти веяния имели определенное влияние на курсы философии, которые читались и Московской и Киево-Могилянской академиях[6]. Широкое распространение в России в конце XVII — начале XVIII века имели близкие по духу к неосхоластике трактаты П. Бейля, Ж. Б. Боссюэ, Ф. Фенелона. Но создававшиеся в целях защиты религии произведения некоторых представителей неосхоластики, наоборот, подтачивали основы веры, подготавливая почву для наступающего Просвещения. Так случилось с «Философским словарем» Бейля, который уже содержал «...все доводы, которыми будут пользоваться философы XVIII века»[7]. Им увлекался русский историк В. Н. Татищев, произведениями Боссюэ и Фенелона зачитывался молодой Антиох Кантемир.

Славяно-греко-латинская академия и другие учебные заведения такого типа подготовили почву для ассимиляции новых идей, которые проникали в Россию в эпоху петровских преобразований. В первой четверти XVIII века вследствие исторической необходимости в стране осуществлялись не только экономические реформы, но и секуляризация быта, отказ от церковной авторитарности мышления. В России осознается и претворяется в жизнь идея неразрывной связи экономического и военного могущества страны с развитием науки и просвещения. Она воплотилась в открытии светских школ, основании Петербургской академии наук, в многочисленных переводах научных и философских книг. Вследствие этого наука и философия Нового времени приобретают решающее влияние на формирование мировоззрения представителей русской культуры данного столетия. Уже в первой половине века в стране возникает умонастроение, которое В. И. Ленин назвал «...духом XVIII века...» и он-

ределил как «...борьбу с феодальной и поповской силой средневековья»[8].

Изменения, происходившие в России, в экономике и общественном сознании способствовали утверждению нового политического идеала. Зарождавшееся дворянство было заинтересовано в укреплении власти «единодержавного» царя, который защищал бы его интересы от посягательств боярской аристократии, и поэтому выбирало своим политическим лозунгом борьбу за абсолютную монархию. Идея «просвещенного монарха» являлась доминантой социальных воззрений деятелей русской культуры первой половины XVIII века.

Однако глубокие изменения, происшедшие во всех областях жизни России в петровскую эпоху, не затрагивали основ общественного строя. Россия оставалась самодержавно-крепостническим государством. Крепостное право не только сохранялось, но продолжало расширяться и углубляться. Поэтому столь важно любое выступление деятелей эпохи против жестокостей и несправедливостей крепостничества.

Проникновение в русскую мысль петровской эпохи идей науки и философии Нового времени не способствовало еще полному отказу от теологии. Стремясь развить производительные силы страны, усваивая и используя необходимую сумму знаний о природе и обществе, дворянство в то же время сохраняло религию в качестве господствующей идеологии. Это период начала размежевания философии и теологии, господства принципа «двойственности истины». У деятелей русской культуры первой половины XVIII века нет еще прямого противопоставления своих воззрений на природу и общество теологической концепции. Данное исследование является попыткой освещения философских воззре-

ний Антиоха Кантемира — одного из наиболее выдающихся деятелей русской культуры первой половины XVIII века, в творчестве и деятельности которого эти особенности отразились достаточно ярко.

Имя Антиоха Кантемира (1709—1744) уже при жизни стало известно не только в России, но и в Западной Европе. Поэт, дипломат, страстный поклонник науки и философии Нового времени, он привлек внимание Вольтера и Монтескье, был знаком с такими крупными учеными своего времени, как П. Мопертюи, А.-К. Клеро и Б. Фонтенель. Через несколько лет после смерти поэта его произведения переводятся и издаются на французском и немецком языках, становясь предметом споров и литературной борьбы во Франции и Германии середины XVIII века[9]. В Голландии один за другим в 1749 и 1750 году выходят два сборника его сатир во французском переводе[10]. Хотя оба издания помечены Лондоном, однако, как установлено, печатались они в Голландии[11]. В 1752 году в Берлине выходит немецкое издание сатир Антиоха Кантемира в переводе Г. Э. Шпилькера, отредактированное Н. Х. Готшедом[12].

В России широко распространенные в списках сатиры создали автору большую популярность. В. К. Тредиаковский писал, что А. Кантемир «...без сомнения, главнейший и искуснейший пиита российский». Опубликовать в России произведения Антиоха Кантемира удалось лишь спустя 20 лет после его смерти — в 1762 году[13]. «Сатиры и другие стихотворческие сочинения князя Антиоха Кантемира» и изданная вслед за ними в Москве книга Г. З. Байера (Г. З. Беера) «История о жизни и делах молдавского господаря Константина Кантемира» (1783 г.) в переводе Н. Н. Бантыш-Каменского

(Байер писал по-латыни) еще больше повысили интерес к личности и творчеству поэта. Его сатиры высоко ценили А. С. Пушкин, В. А. Жуковский, К. Н. Батюшков, К. Ф. Рылеев, В. Г. Белинский. В первой половине XIX века в России появляются одно за другим три новых издания произведений Антиоха Кантемира[14]. Они воспроизводили в основном текст издания 1762 года, подготовленный И. Барковым и содержавший текстовые искажения.

Первое научное и пока самое полное собрание произведений Антиоха Кантемира составляют «Сочинения, письма и избранные переводы...» в двух томах под редакцией П. А. Ефремова с биографическим очерком и примечаниями В. Я. Стоюнина[15]. При осуществлении этого издания была использована рукопись 1755 года, найденная в середине XIX века и содержавшая лучший список его сатир и некоторых других произведений. Впервые были опубликованы «Письма о природе и человеке» и другие не издававшиеся ранее произведения, а также часть переписки. Эти материалы открыли русскому читателю новые стороны личности Антиоха Кантемира. Он предстал перед ним не только как поэт-сатирик, но и как мыслитель, стоявший на уровне достижений науки и философии своего века. Большое значение для дальнейшего изучения мировоззрения Антиоха Кантемира имела подготовка в начале нашего столетия материалов для полного собрания его сочинений[16].

В 1956 году переиздано поэтическое наследие писателя с использованием новых разысканий в советских и зарубежных архивах[17]. «Собрание стихотворений» Антиоха Кантемира с критико-биографической статьей Ф. Я. Приймы и подробным историко-литературным комментарием З. И. Гершковича включает ряд произведений, которых нет

в издании П. А. Ефремова. Они имеют важное значение для характеристики мировоззрения писателя: таковы, например, «Ода. К императрице Анне в день ея рождения» (впервые печатаются 23 начальные стиха оды), стихотворения «О жизни спокойной», «Невелик хотя удел, но живу спокоен...», «Света лукавства и беды злые...».

Материалы об Антиохе Кантемире и его сочинениях собирались постепенно. Эта работа продолжается и поныне. Еще есть расхождения в датировке отдельных произведений писателя (даже год его рождения точно не указывается—1708 и 1709)[18]. Не найдены начатый Антиохом Кантемиром русско-французский словарь, материалы по русской истории, руководство по алгебре, переводы исторических и философских работ древних — Юстина, Корнелия Непота, Эпиктета и современных ему ученых и писателей — Фр. Альгаротти, Ш. Монтескье.

Дипломат, защищавший интересы России в Европе во второй четверти XVIII века, первый русский светский поэт, Антиох Кантемир остается прежде всего явлением русской культуры данного столетия. Но он принадлежит и молдавской культуре, что неоднократно отмечали молдавские просветители XIX века — М. Когэлничану, К. Негруци, А. Донич. Сам поэт до конца своей жизни не расставался с мыслью возвратиться в свое «...прежнее отечество...» и мирно доживать там «...свой век»[19].

Интерес к личности и творчеству Антиоха Кантемира возник в Молдавии в начале девятнадцатого столетия в связи с первыми изданиями на молдавском языке произведений Дмитрия Кантемира. М. Когэлничану и К. Негруци публикуют в 1838 году в газете «Албина» («Пчела») проспект издания всех основных сочинений Дмитрия Кантемира и его сына Антиоха. Во вступлении к издательско-

му плану, озаглавленному «Полное собрание сочинений Дмитрия и Антиоха Кантемира», писалось: «Ежели у молдаван есть писатели, которыми они могут гордиться перед Европой, то ими, несомненно, являются Кантемиры, отец и сын...»[20]

В 1844 году выходят отдельным изданием на молдавском языке «Сатиры и другие поэтические сочинения князя Антиоха Кантемира» в переводе А. Донича и К. Негруцци[21]. После выхода в свет сочинений поэта почти все значительные газеты и журналы Молдавии, Валахии и Трансильвании помещают на своих страницах доброжелательные отзывы в адрес русского сатирика и его переводчиков. «Сатира I» Антиоха Кантемира целиком опубликована в передовом для того времени журнале «Пропэширя» («Прогресс») в том же 1844 году.

Не ослабевает интерес к творчеству поэта в Молдавии и во второй половине XIX века. Об этом свидетельствует выход в свет в 1858 году[22] второго издания его сатир. Как показывают исследователи, сочинения Антиоха Кантемира своей идейной направленностью оказали определенное влияние на молдавскую литературу середины XIX века[23].

Источником сведений об Антиохе Кантемире в России долгое время служил биографический очерк, составленный Октавианом Гуаско к первым изданиям его сатир на французском языке. Сокращенно этот очерк приведен в издании 1762 года и почти полностью перенесен издателем Н. Новиковым в книгу Г. З. Байера. В дальнейшем появились более совершенные биографии Антиоха Кантемира, но работы XVIII века не потеряли своего значения до сих пор. Гуаско приводил некоторые данные по личным впечатлениям и со слов самого поэта. Другой биограф — Г. З. Байер (умер в 1738 году) — располагал бумагами и рукописями Дмитрия Кан-

темира и тоже общался с его сыном. В книге Байера, выпущенной Н. Новиковым, впервые опубликован ряд подлинных документов: договор Дмитрия Кантемира с Петром I, его завещание, завещание Антиоха Кантемира и др.

Во второй половине XIX века исследования В. Я. Стоюнина, Н. Н. Шимко, В. Н. Александренко, Л. Н. Майкова значительно пополнили сведения об Антиохе Кантемире[24]. Обнаружены и напечатаны личная и деловая переписка писателя и дипломата, опись книг его библиотеки в Париже, журнал Ивана Ильинского — учителя и воспитателя будущего поэта и другие ценные материалы.

Таким образом, во второй половине прошлого столетия были заложены основы научного исследования рукописного наследия писателя, сделана попытка дать оценку его мировоззрению. В этом смысле особенно важна глава об Антиохе Кантемире в «Истории русской общественной мысли» Г. В. Плеханова, которая является первым марксистским анализом философских воззрений поэта и одним из наиболее полных исследований его мировоззрения вплоть до пятидесятых годов XX века[25]. Многие из выдвинутых Г. В. Плехановым положений сохраняют свою научную ценность. Однако новые исследования и материалы показали несостоятельность отдельных оценок деятельности и мировоззрения Антиоха Кантемира, высказанных автором «Истории русской общественной мысли».

В начале нашего столетия появилось несколько литературоведческих работ об Антиохе Кантемире, в которых затрагивались проблемы мировоззрения поэта. А. А. Веселовский определил контуры классического мира античности в представлении русского мыслителя первой половины XVIII века[26], Т. М. Глаголева выявила степень влияния на стиль

и содержание сатир, а также на мировоззрение Антиоха Кантемира творчества Н. Буало и Ж. Лабрюйера[27]. Под редакцией В. Покровского вышел сборник историко-литературных статей о творчестве и личности поэта, включавший выдержки из наиболее значительных работ о нем, напечатанных в течение XIX столетия[28].

В советском литературоведении вопрос о мировоззрении Антиоха Кантемира впервые наиболее обосновано был поставлен Л. В. Пумпянским. В своей статье «Кантемир и итальянская культура» он выдвинул ряд положений о влиянии на воззрения и творчество поэта английской научной мысли, французской просветительской литературы и итальянской культуры эпохи чинквеченто. По мнению автора, Антиох Кантемир усвоил взгляд Монтескье на историографию как науку, чем и объясняется его отрицательное отношение к «Истории Карла XII» Вольтера. Л. В. Пумпянский особо подчеркивал увлеченность мыслителя науками о природе — ньютоновой небесной механикой, новой физикой, математическим естествознанием и характеризовал его «...как либерально-просвещенного аристократа, усвоившего результаты английской науки своего времени и примыкающего в сдержанной, умеренной форме к ранней фазе просветительского движения века»[29].

Плодотворным периодом изучения творчества и мировоззрения Антиоха Кантемира явились в нашей стране 50—60-е годы. В это время публикуется ряд исследований о роли писателя в развитии русской литературы и русского литературного языка, о его связях с русскими и западноевропейскими деятелями науки и культуры, ставится вопрос о его месте в истории русской философии[30].

Ф. Я. Прийма в критико-биографической статье к «Собранию стихотворений» Антиоха Кантемира одним из первых поставил вопрос об эволюции его философско-исторических воззрений. Автор подчеркивает, что эта эволюция могла изменить также и отношение Кантемира к самодержавию в России[31]. Более подробное исследование философских воззрений Антиоха Кантемира предпринял Л. А. Петров. По его мнению, основой мировоззрения Кантемира-мыслителя является деизм, который нашел свое выражение «в защите самостоятельности науки и требовании невмешательства религии в науку и науки в религию...», а также «в борьбе против средневековой схоластики и ее представителей в России»[32]. Работа Л. А. Петрова — наиболее всестороннее исследование в этом плане. Однако ряд положений нуждается в дальнейшем развитии и уточнении в соответствии с новыми открытиями, сделанными советскими и зарубежными учеными.

Большинство исследователей различает два периода в творчестве и мировоззрении Антиоха Кантемира: первый — до его отъезда за границу в 1731 году и второй — с 1731 года до конца жизни. В «Истории философии в СССР» при изложении философских взглядов Антиоха Кантемира ранний период творчества поэта, когда тот «верил в силу науки, в мощь разума и господства человека над природой...», отделяется от периода создания «Писем о природе и человеке», в которых Кантемир «...не смог развить материалистические тенденции того времени, когда он писал примечания к Фонтенелю и первые свои сатирические произведения и занимал в общем идеалистические позиции»[33]. Таким образом, авторы названного труда признают лишь регрессивную эволюцию воззрений мыслителя.

З. И. Гершкович в ряде своих статей на основе изучения списков сатир поэта в редакциях разных лет приходит к выводу, что во втором периоде творчества, то есть после 1731 года, он не только не отказался от острой социальной критики, как утверждалось ранее некоторыми исследователями, а наоборот, усилил ее. Особенно важна констатация того факта, что во второй редакции своих сатир Антиох Кантемир частично отказался от нападок на материализм и атеизм. По мнению исследователя, углубленные занятия естествознанием и философией, видимо, поколебали прежнюю убежденность его в ложности учения материалистов о том, «...что весь свет сделался сам собою и движется также». Это не означает, указывает автор, будто сам поэт стал материалистом и атеистом. Но, оставаясь деистом, продолжая признавать бога в качестве творца мира, Антиох Кантемир все более и более отвлекается от проблемы сущности бога, сосредоточивая свое внимание на изучении естественных законов природы. В окончательной редакции сатир поэт, по мнению Гершковича, проводит «...резче и определеннее разграничительную линию между наукой и верой»[34]. Более глубоко, чем другие исследователи, З. И. Гершкович поставил вопрос об эволюции общественно-политических взглядов Антиоха Кантемира, особо указывая на идейные связи русского мыслителя с представителями раннего периода французского Просвещения.

В книге М. И. Радовского «Антиох Кантемир и Петербургская Академия наук» прослеживается разносторонняя деятельность писателя и дипломата по установлению связей между ученым миром Западной Европы и Петербургской академией, широко представлен круг научных, философских и литера-

турных интересов мыслителя, однако отсутствует развернутый анализ его философских воззрений.

В труде А. А. Галактионова и П. Ф. Никандрова «Русская философия XI—XIX веков» мировоззрение Антиоха Кантемира характеризуется как противоречивое и непоследовательное. Во время работы над переводом «Разговоров о множестве миров» Б. Фонтенеля философ, по мнению авторов, разделял ряд важнейших положений материализма, но, «...с другой стороны, часто отступал от них в сторону деизма, дуализма и идеализма»[35]. По установившейся традиции авторы рассматривают «Письма о природе и человеке» как шаг назад от комментариев к книге Фонтенеля. В онтологии мыслитель в этом произведении стоит еще отчасти на позициях метафизического материализма, но в гносеологии он полностью «...становится на путь идеализма»[36].

Мы считаем неправомерным вывод ряда исследователей о полном переходе А Кантемира на идеалистические позиции в последнем периоде жизни. В данной книге мы стремимся показать, что и в последние годы он сохранил верность своим главным идеям и с той же убежденностью продолжал выступать в защиту науки и основанной на ней философии.

Все чаще обращаются в наши дни к изучению личности и творчества Антиоха Кантемира в Молдавии. В работах, опубликованных в связи с 300-летним юбилеем Дмитрия Кантемира был поставлен вопрос о влиянии личности и творчества последнего на формирование литературных и философских интересов Антиоха Кантемира[37]. В отдельных исследованиях рассмотрена специфика переводов сочинений русского поэта на молдавский язык и их роль в молдавской литературе XIX века, уточнены некоторые данные его биографии[38].

Фигура Антиоха Кантемира постоянно привлекает внимание зарубежных исследователей. В 1925 году в Париже Г. Лозинский в нескольких статьях, посвященных А. Кантемиру, рассмотрел отдельные эпизоды из его дипломатической деятельности во Франции, привел ряд не известных ранее произведений поэта, написанных на французском языке[39]. В 1938 году в Париже вышла монография французской исследовательницы М. Эрар о деятельности русского дипломата при дворе Людовика XV, о его связях с французскими политическими и культурными деятелями первой половины XVIII века[40]. Книга М. Эрар «Князь Антиох Кантемир в Париже (1738—1744)» содержит ряд новых сведений о последних годах жизни и творчества мыслителя, помогающих уточнить некоторые детали ориентации его мировоззрения в этот период. Вместе с тем следует указать на ряд тенденциозных оценок, данных в книге воззрениям Кантемира.

В послевоенное время М. Эрар продолжает исследовать творчество русского писателя. Наибольший интерес представляет ее статья «„Письма о природе и человеке" князя Антиоха Кантемира», в которой устанавливается, что источником для этого произведения послужил трактат французского писателя и философа Ф. Фенелона «Доказательство бытия бога»[41]. Но автор делает в основном лишь текстологический разбор «Писем о природе и человеке» и не дает оценки их роли в развитии философских воззрений Кантемира.

Исследователь из ГДР Х. Грассгоф в своей книге «Антиох Дмитриевич Кантемир и Западная Европа» подробно рассматривает его литературную и дипломатическую деятельность в России, Англии и во Франции, прослеживает связи с деятелями культуры и науки Европы первой половины XVIII века.

Грассгоф обнаружил и опубликовал ряд новых, ранее не известных материалов об Антиохе Кантемире и близких к нему людях. Это позволило шире поставить вопрос о мировоззрении мыслителя, о его роли в развитии науки и философии в России. Впервые опубликованные в приложении к книге Грассгофа сто писем Антиоха Кантемира и знакомых его круга содержат много новых сведений о научных и литературных интересах мыслителя, о культурной и политической жизни России и Европы второй четверти XVIII века[42].

Исследователю удалось установить примерный объем знаний по разным дисциплинам, и главным образом по философии, приобретенных поэтом в Петербургской академии наук, проследить проникновение просветительских идей и разные редакции его сатир. Если в работах предыдущих исследователей «Письма о природе и человеке» Антиоха Кантемира трактовались лишь как свидетельство усиления идеализма в его воззрениях, то Грассгоф рассматривает «Письма...» как попытку дать «...в доступной форме среднему читателю рационалистический анализ процессов природы и их взаимосвязи, показать мир как гармонично функционирующий механизм, который подобно любой машине, созданной человеческой рукой, должен иметь своего создателя»[43]. По мнению автора, Антиох Кантемир хотел в духе Просвещения показать широкому кругу русских читателей механизм Вселенной, Земли и человека как нечто вполне определенное и познаваемое, а не сверхъестественное и мистическое. Другие работы Х. Грассгофа посвящены таким важным проблемам, как роль переводов сатир Антиоха Кантемира в литературной борьбе в Германии второй половины восемнадцатого столетия, отношение янсенистских кругов во

Франции к наследию русского поэта, влияние на его творчество и мировоззрение гуманистических идеалов эпохи раннего Просвещения[44].

Мышление Кантемира, утверждает Грассгоф, формируется не только под влиянием рационализма Декарта, но и под воздействием эмпиризма и сенсуализма, весьма отчетливо определивших его мировоззрение и идеалы. Непоколебимая вера в прогресс, высказывания в защиту конституционной монархии, объясняемые влиянием дружбы с Монтескье и личным знакомством с условиями жизни в Англии, а также сформулированное им первым положение о принципиальном равенстве аристократа и крепостного крестьянина, любовь к наукам и искусствам характеризуют Антиоха Кантемира, по мнению X. Грассгофа, как «убежденного просветителя»[45].

Творчество Антиоха Кантемира исследуется и в других странах. В Англии в нескольких статьях Р. Эванс рассмотрел отношение к личности и творчеству поэта его биографов и переводчиков[46]. В Италии изучался вопрос о влиянии итальянской культуры на формирование эстетических взглядов Антиоха Кантемира, его отношения с современниками в России и за границей[47]. В Бухаресте в новом переводе и с подробным историко-литературным комментарием издан сборник стихотворных произведений писателя[48]. Опубликован ряд статей румынских исследователей о жизни и творчестве поэта, предпринята попытка определить степень влияния Д. Кантемира на мировоззрение и творчество Антиоха[49].

Краткий библиографический обзор показывает, что советские и зарубежные ученые проявляют большой интерес к личности и творчеству Антиоха Кантемира. Однако среди многочисленных иссле-

дований лишь несколько посвящено специальному рассмотрению его философских взглядов. Мировоззрению и деятельности писателя даются неодинаковые оценки: его характеризуют как идеолога абсолютизма (Г. В. Плеханов), «либерально-просвещенного аристократа» (Л. В. Пумпянский) и, прямо противоположно, как «убежденного просветителя» (Х. Грассгоф).

Со времени выхода в свет последнего наиболее полного исследования — работы Л. А. Петрова «Философские взгляды Антиоха Кантемира» — прошло почти два десятилетия. За эти годы обнаружено много новых материалов, проливающих дополнительный свет на мировоззрение писателя. Появилась необходимость нового исследования, в котором деятельность Кантемира-философа была бы рассмотрена с учетом как традиций, так и новых открытий. Одной из попыток решения этого вопроса является данная работа. На основе изучения литературного творчества А. Кантемира, переписки и переводов из античных и современных ему авторов мы попытались выявить основные этапы развития его философских воззрений, уточнить роль и место мыслителя в истории русской философии XVIII века.

ГЛАВА I

ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ И ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ ФИЛОСОФСКОГО РАЗВИТИЯ АНТИОХА КАНТЕМИРА

§ 1. Формирование философских убеждений

Антиох Кантемир родился 10 сентября 1709 года в Константинополе. Его отец, Дмитрий Кантемир (1673—1723), став в 1710 году господарем Молдавии и стремясь освободить родину от турецкого владычества, заключил во время русско-турецкой войны 1711 года договор с Петром I. Однако русская армия в битве у реки Прут потерпела поражение и вынуждена была отступить. Дмитрий Кантемир с семьей и большим числом последователей переселился в Россию.

Первые впечатления Антиоха Кантемира были связаны с новой родиной — Россией. Поэт вырос в среде, где уважались знания, наука. Его воспитание и образование проходило под руководством отца. Дмитрий Кантемир был не только государственным деятелем, но и крупным писателем и ученым, автором ряда трудов по истории, философии, искусству, принесших ему европейскую известность. Один из наиболее образованных людей своего времени, он являлся членом Берлинской академии и одним из первых кандидатов на пост президента Петербургской академии наук[1]. Поэт до конца жизни чтил память отца и во многом способствовал изданию его работ в Англии и во Фран-

ции. Некоторые исследователи проследили определенное влияние Дмитрия Кантемира на формирование мировоззрения русского поэта[2]. В нашей работе показана близость идей раннего творчества Антиоха Кантемира к воззрениям Дмитрия Кантемира и вместе с тем прослежено их отличие в более позднем периоде.

В раннем возрасте воспитание Антиоха Кантемира проходило главным образом под руководством домашних учителей — А. Кондоиди, И. Ильинского, И. Фоккеродта. А. Кондоиди, греческий священник, учившийся в Падуе, давал до 1721 года Антиоху уроки по латинскому, греческому и итальянскому языкам. Автор многих историко-церковных и филолого-богословских сочинений, он знакомил будущего поэта с произведениями античной и средневековой литературы, а также итальянских писателей эпохи Возрождения. Из письма Марии Кантемир к брату Антиоху мы узнаем, что они учили наизусть у Кондоиди стихи Горация и «Неистового Роланда» Ариосто[3]. Выпускник Московской славяно-греко-латинской академии И. Ильинский был учителем русского языка молодого Кантемира. Он первый познакомил его с русским силлабическим стихом. Будучи превосходным знатоком латинского языка, Ильинский обучал своего воспитанника также латинской поэзии, руководил его занятиями по переводу с греческого и латинского языков.

Интерес к античности, сохранившийся у Антиоха Кантемира на всю жизнь, сформировался, таким образом, уже в раннем возрасте. Через Кондоиди он мог знакомиться с некоторыми идеями гуманизма Возрождения, а также греческого неоаристотелизма.

Молодой немец И. Фоккеродт, уроженец города Галле, изучавший в Лейпциге право и получивший

степень магистра, с 1715 по 1718 год находился на службе у Дмитрия Кантемира в качестве секретаря и воспитателя его детей. По свидетельству одного из современников, в Германии Фоккеродта «...считали весьма опасным, так как он не пропускал возможности отойти от религии, во всем сомневаться, и этот его скепсис возникал, по-видимому, от его большой начитанности»[4]. Кроме древних языков Фоккеродт владел современными европейскими языками и был первым учителем французского языка Антиоха Кантемира. Рационалист, свободный от религиозных предрассудков, молодой воспитатель приобщал своего ученика к идеям науки и философии Нового времени. Исследователи полагают, что он был первым, кто обратил внимание Кантемира на популярную тогда в Германии и России теорию естественного права С. Пуфендорфа.

Помимо занятий с домашними учителями будущий поэт посещал Московскую славяно-греко-латинскую академию. С июня 1722 года по январь 1723 года, во время Персидского похода Петра I, в котором Дмитрия Кантемира сопровождала семья, Антиох учился в школе капуцинов в Астрахани[5].

Латинские школы появились в России в конце XVII века и действовали с некоторыми перерывами в течение всей первой четверти XVIII столетия. Эти школы посещали дети приезжих католиков и многие русские. В 1707 году, например, в латинскую школу в Москве «...вступило сразу около пятидесяти детей и юношей из лучших московских семейств...»[6]. В школах преподавались латинский язык, математика, немецкий язык, а также военное дело. Одновременно с Антиохом в латинской школе в Астрахани учился будущий деятель русской культуры XVIII века В. К. Тредиаковский. В 1722 году школу посетил Петр I. «Волошским господарем»

Дмитрием Кантемиром был приглашен «...ради учения детей господаря» ее преподаватель итальянец Октавий Мария из Милана[7].

Обучение в академии и уроки домашних учителей способствовали формированию у молодого Кантемира элементов латинско-схоластического мировоззрения. В 1725 году он переводит с латинского с добавлениями и исправлениями по греческому оригиналу хронику византийского писателя XII века Константина Манасси. Созданная на религиозной основе, эта хроника посвящена истории с сотворения мира до XI века. Наряду с историей Трои, Греции, Рима и Византии в ней описывались деяния бога и апостолов, а также история церкви. Подробно, как в Библии, Манасси показывал борьбу церкви с еретиками. Эта хроника отличалась богатством языка — многообразием метафор, великолепным описанием битв и имела большое влияние на стиль русских историографов XV—XVI веков.

Примечательно, что в своем переводе «Господина философа Манассиса синопсис историческая» Антиох Кантемир использовал «славяно-российский диалект», заимствованный им из библейских переводов и церковных книг. Непосредственно к названному переводу примыкает и первый печатный «трудок» Антиоха Кантемира — «Симфония на псалтырь», написанная им в 1726 году. Как писал автор в предисловии, «Симфония, или согласие на богодухновенную книгу псалмов пророка Давида» сочинилась им «...аки бы само собой за частое в священных псалмопениях упражнение»[8].

Латинско-схоластическая направленность интересов юного Кантемира сказалась и в его прошении к императору Петру I. При знании итальянского и французского языков в 1724 году он намеревался только «...чрез латинский язык снискати

науки, а именно, знание истории древния и новыя, географию и что к статусу политическому надлежит»[9]. О естественных науках в прошении упоминается лишь вскользь. Годы детства и отрочества молодого поэта совпадают с последним десятилетием царствования Петра I. Этот период характеризуется появлением в России большого количества книг по разным областям науки и культуры. В петровскую эпоху в России «...было издано книг больше, чем за два предыдущих века»[10]. Среди них следует назвать переводы из античной литературы: «Книгу Квинта Курция о делах содеянных Александра Великого царя Македонского», «Краткое описание о войнах из книг Цезаревых», «Библиотеку, или о богах» Аполлодора Грамматика Афинейского, «Овидиевы фигуры» и др. Они знакомили русского читателя с историей, мифологией, культурой античного мира. Хроника К. Манасси могла привлечь А. Кантемира не столько как религиозное произведение, сколько как описание античной истории, к которой молодой поэт проявлял большой интерес.

В 1729 году А. Кантемир переводит с латинского языка «Юстинову историю», которая была совсем не похожа на хронику Манасси. Юстин, по словам, поэта, «был язычником» и «...совсем противится священному писанию в книге 6 и 30...». Тем не менее молодой автор «Предисловия» отмечает достоинства античного писателя. «Для того чаял уже я, что небесполезно будет оный в народ издать: и в самом деле число русских книг гораздо еще невелико и, следовательно, Иустин, который сокращенно описал многих земель положение и многих народов обычаи и дела от Нина первого самодержца до Августа Кесаря, не может быть не приятен. По меньшей мере предприятие мое может быть подаст искуснейшим повод обогатить народ наш переводами

древних писателей греческих и латинских, которые всего лучше могут возбудить в нас охоту к наукам»[11]. Таким образом, нельзя говорить только о схоластической направленности мировоззрения Антиоха Кантемира в молодости.

Важным моментом в развитии взглядов Кантемира явились его занятия в Петербургской академии наук. В списке студентов тех лет, занимавшихся в академии, содержится запись: «Антиох Кантемир, принц молдавский, слушал от 1726 до 1727 года у профессоров Гросса и Майера философию и математику»[12]. В написанной по-латыни биографии Дмитрия Кантемира, которую отправил Г. Гюйссен в 1726 году из Петербурга в Берлинскую академию наук, обращалось внимание и на таланты его сына: «...Князь Антиох прошел в Петербургской Академии курс философии и ныне занимается алгеброй и астрономией. Он составил по-русски симфонию на псалтырь, которая печатается в Петербурге и в скором времени выйдет в свет»[13].

Особенно важное значение для развития воззрений молодого поэта имели его занятия у немецкого ученого X. Ф. Гросса, приехавшего в Россию осенью 1725 года и назначенного в январе следующего года экстраординарным профессором моральной философии в Петербургской академии наук. Вскоре после приезда в Петербург Гросс познакомился с Ф. Прокоповичем и В. Н. Татищевым. Исследователи полагают, что знакомство А. Кантемира с членами «ученой дружины» произошло не без содействия немецкого профессора[14].

В письме в Германию от 23.VII 1726 года Гросс сообщал, что он дает частные уроки сыну князя Дмитрия Кантемира[15]. Специально для своего воспитанника академик написал «Руководство по ра-

циональной философии и логике» (Institutiones Philosophiae Rationalis seu Logicae, conscriptiae in gratiam Cellissimi Principis Antiochii Cantimiri. 1726)[16]. Гросс опирался на учения Г. В. Лейбница и Х. Вольфа, ссылаясь также на «Опыт о человеческом разуме» Дж. Локка. Сочинение Гросса содержало в основном определения понятий формальной логики и могло лишь косвенно влиять на развитие мировоззрения А. Кантемира.

Для установления объема сведений из разных областей науки и философии, которые Гросс сообщал молодому поэту, наибольшее значение имеет его рукопись «Краткое изложение философии» («Abrégé de la philosphie»). Она представляет собой учебник, содержащий свод современных Гроссу знаний по логике, метафизике, физике, морали, политике и религии. В соответствии с гелиоцентрическими представлениями астрономии автор дает подробное описание Солнца, Земли и других планет, пространно излагает и комментирует различия в системах Птолемея, Коперника и Тихо де Браге, объясняет возникновение дождя, града, северного сияния и других природных явлений. Специальный раздел посвящен строению и функциям человеческого тела. Гросс обращает внимание своего ученика на теорию кровообращения, открытую Гарвеем. Особое значение придается в «Руководстве...» изучению логики и математики. Они должны стать, по Гроссу, основой всех наук. В разделе, посвященном рассмотрению логики, автор в духе рационализма утверждает, что основные положения разума не противоречат святому писанию. При изучении логики Гросс предлагает руководствоваться «Опытом о человеческом разуме» Дж. Локка и «Исследованием об истине» Н. Мальбранша[17].

Не меньшее значение в «Руководстве...» придается метафизике. В качестве наиболее полного изложения основных положений метафизики Гросс рекомендовал «Рассуждения о благости божией, свободе человеческой и начале зла» Лейбница, а также сочинения С. Кларка и И. Ньютона по философии и естественной религии[18]. Основными пособиями по этике, как считал Гросс, должны быть книги С. Пуфендорфа «О должности человека и гражданина» и «Право натуры и народов». Международное право он предлагал изучать по трактату Дж. Локка «О государственном правлении», «Утопии» Т. Мора и сочинению «О праве войны и мира» Г. Гроция[19]. «Краткое изложение философии» Х. Ф. Гросса опиралось, таким образом, на широко распространенную в те годы европейскую философскую литературу, причем главное место занимает в его рукописи не картезианство, а философия Локка, Ньютона, Кларка.

Занятия у Х. Ф. Гросса по философии, Ф. Х. Майера и братьев Д. и Н. Бернулли по математике, Г.-Б. Бильфингера по физике, Г. З. Байера по истории вводят Антиоха Кантемира в круг новейших открытий и проблем науки и философии начала XVIII века. От «...истории древния и новыя...», географии, юриспруденции и «что к статусу политическому надлежит» внимание молодого поэта переносится к наукам «высшего степени». «Таковы суть: алгебра, астрономия, феоретическая катоптрика и прочая»[20]. Уже в первых сатирах и в примечаниях к переводу «Разговоров о множестве миров» Фонтенеля А. Кантемир в духе картезианства провозглашает идеалом знания математику с ее точными построениями. «Сильные неоспоримые доводы... суть математические, для того, что наука сия основана на вещах совершенно известных»[21].

Лекции Д. и Н. Бернулли и Ф. Х. Майера по математике привили ему интерес и любовь к этой науке. Он будет усиленно заниматься ею в Англии и во Франции, о чем свидетельствуют письма и «Руководство по алгебре», написанное в Париже. Писатель-философ в духе времени придает математике исключительное значение; без математики, по его мнению, невозможно понять новую философию. Поэтому намерение Вольтера, не являвшегося математиком, написать книгу о философии Ньютона, вызвало ироническое замечание Кантемира: «Философия Ньютона, изложенная и обработанная для всеобщего понимания господином Вольтером!.. Если бедный человек заставил армии мчаться, не указывая путь и пружины, которые заставили их действовать, судите отсюда, что он сделает, когда захочет объяснить движение небесных тел! Я боюсь, что мы не будем в безопасности на земле»[22].

С учением Ньютона А. Кантемир знакомится уже в Петербургской академии, где его «точно» излагал Г.-Б. Бильфингер, «...физики экспериментальной и феоретической профессор». Петербургская академия наук занимала большое место в жизни А. Кантемира. Будучи за границей в качестве дипломата, он, выполняя просьбы профессоров Академии, в письмах знакомит их с новейшими изобретениями и открытиями английских и французских ученых. Энциклопедизм интересов и знаний русского дипломата создал ему известность и уважение среди ученого мира Западной Европы. И. А. Корф писал ему в 1735 году: «Один из наших профессоров приехал из Лондона, где имел честь Вас видеть, и уверил меня, что перворазрядные ученые восхищаются Вашими познаниями и что они польщены быть в дружбе с Вами...»[23] Многие ученые Англии и Франции, избиравшиеся в те годы почетными чле-

нами Петербургской академии наук, получали свои дипломы из его рук. Уже в 1734 году молодой дипломат вручает этот знак уважения и признания Гансу Слоану — президенту Английского королевского общества, сменившему на этом посту Ньютона. Нередко ученые писали Антиоху Кантемиру о своих открытиях. Сохранилось письмо Л. Эйлера, в котором тот знакомит Кантемира с результатами вычислений, связанных с наблюдением кометы 1742 года[24].

В 1728 году Петербургская академия начала издавать на латинском языке «Комментарии», в которых печатались статьи крупнейших естествоиспытателей. Это периодическое издание стало событием не только в научной жизни России, но и Западной Европы. Благодаря содействию Кантемира на страницах петербургских «Комментариев» появился ряд статей иностранных ученых. Когда в 1739 году готовился к изданию его перевод книги Фонтенеля «Разговоры о множестве миров», Кантемир писал Х. Ф. Гроссу: «Я Вас прошу также содействовать в Академии тому, чтобы этот перевод выходил под ее именем в знак моей благодарности к ней...»[25] А через несколько лет, когда из Петербургской академии ушла значительная часть видных ученых и, чтобы вывести ее из бедственного положения, нужен был деятельный человек, пользующийся уважением людей науки как внутри страны, так и за рубежом, то взоры многих устремились к Антиоху Кантемиру. Л. Эйлер писал академику Х. Гольдбаху 27 октября 1742 года: «Здесь ходит слух, что пост президента Академии сохраняется для князя Кантемира, что, несомненно, было бы величайшим счастьем для Академии»[26]. Сам Кантемир надеялся оставить дипломатическую карьеру и стать прези-

дентом Академии наук. Преждевременная смерть помешала осуществлению этой мечты.

В западноевропейском научном мире высоко ценили Антиоха Кантемира. Вольтер писал ему, что относит его «...к небольшому числу князей, которые могут поучать других людей». «Я знаю, — говорит далее Вольтер, — что из ваших рук выходят плоды и цветы всех климатов; языки современные и древние, философия и поэзия, все Вам доступны в равной мере»[27]. В Германии И. Х. Готшед в своем журнале «Новости изящных искусств» писал в 1751 году об Антиохе Кантемире: «Это был человек совершенно исключительных дарований и великой учености, который делал честь своему отечеству во многих областях. Он был ревностным поборником и продолжателем установлений Петра Великого, — и тем горестнее оплакала его Россия»[28].

§ 2. Ранний период творчества

В развитии мировоззрения Антиоха Кантемира довольно четко различаются три основных этапа, соответствующих определенным периодам его жизни и творчества. Первый, ранний период, связан с пребыванием поэта в России. Второй занимает примерно 1731—1741 годы. Это период работы над переводом «Разговоров о множестве миров» Б. Фонтенеля и новой редакции сатир. Третий, последний период жизни и творчества А. Кантемира связан с его работой над философским трактатом «Письма о природе и человеке».

Для мировоззрения Антиоха Кантемира первого периода характерно своеобразное сочетание теологических, гуманистических и рационалистических идей. О гуманизме мыслителя писалось мало. В

«Истории философии в СССР» Антиоха Кантемира называют «...гуманистом и патриотом...»[29], вкладывая, по-видимому, в слово «гуманист» самое широкое содержание: любовь к людям, уважение к человеческому достоинству, забота о благе людей и т. д. Мы будем рассматривать гуманизм мыслителя с точки зрения его близости гуманизму Возрождения как определенному философскому направлению.

Гуманизм составлял главный элемент буржуазной идеологии в период распада феодализма. Его основной чертой явилась оппозиция духовной диктатуре церкви, борьба за освобождение человеческого мышления из оков теологии. Гуманизм развивался там, где находил классовую опору, — в городах, население которых было более развитым; где феодализм был расшатан крестьянскими восстаниями, а авторитет церкви ослаблен еретическими движениями, где мелкое дворянство было заинтересовано в захвате церковной собственности, а центральная власть вовлечена в борьбу против феодальной анархии и использовалась мелким дворянством, горожанами и крестьянством для обеспечения независимости от крупных феодалов и церкви.

Общественно-исторические и культурные условия в России ограничивали здесь распространение радикального и последовательного гуманизма. Как и для некоторых других стран Юго-Восточной Европы, для нее наиболее характерен был «умеренный» гуманизм, согласный с религией и сохраняющий лишь отдельные черты гуманизма Возрождения, в частности, культ античности, выдвижение античной греко-римской культуры в качестве образца для подражания.

Связь с античностью не прерывалась в Европе и в средние века. Но средневековая схоластика приспособила античных авторов к требованиям церков-

но-феодальной идеологии, исказила первоначальный смысл их мышления, охристианила их. В византийской культуре связь с оригинальными произведениями античной, в частности эллинистической, литературы была более тесной, чем на Западе, и более независимой от религиозной культуры. Казалось бы, ориентация на античность должна была сохраниться и в остальных странах православного мира, имеющих тесную связь с Византией. Но в действительности в эти страны, и в частности в Россию, не проникала научная ветвь византийской культуры, характеризующаяся более верным отражением классических традиций античности и рассчитанная на интеллектуальную элиту. Сюда проникала по преимуществу популярная и религиозная литература — апокрифические произведения, хронографы, народные книги типа «Физиолога», в которых античная философия подверглась той же деформации, что и на Западе в средние века. Истинный смысл античной культуры проникает в Россию вместе с первыми идеями гуманизма Возрождения.

Антиох Кантемир знал греческий язык с детства, его мать была по национальности гречанкой, в семье хорошо знали этот язык и свободно говорили на нем. Но знакомство с произведениями античной литературы и философии шло у него большей частью через латинский язык, на котором были написаны основные произведения отца. Следствием увлечения поэта античностью явился ряд переводов и оригинальных сочинений в подражание античным образцам. Это уже упоминавшаяся «Юстинова история», «Таблица Кевика», переводы из Горация, Анакреонта, Эпиктета.

Некоторые исследователи относят творчество А. Кантемира к так называемому «латинскому» периоду развития русской культуры. «Начиная с Си-

меона Полоцкого и его московских учеников во главе с Сильвестром Медведевым, продолжая Стефаном Яворским, Феофаном Прокоповичем и их младшими соратниками, кончая А. Кантемиром, Тредиаковским и Ломоносовым, идет большая полоса в истории русской литературы,—пишет П. Н. Берков, — когда писатели, превосходно владевшие латынью, получили доступ к вековым богатствам античной и новой европейской науки и поэзии и сами вносили в нее то больший, то меньший вклад на латинском же языке»[30]. Являясь, подобно своим старшим современникам — Д. Кантемиру, Г. Бужинскому, Ф. Прокоповичу, превосходным знатоком латыни, Антиох Кантемир, однако, во многом отличался от них тем, что писал почти исключительно на русском языке. Наряду с Тредиаковским и Ломоносовым его можно считать создателем отечественной культуры на национальном языке. Недаром итальянские исследователи особо подчеркивали увлечение поэта трактатом Данте «О народном красноречии», в котором утверждалась необходимость писать книги на том языке, на котором говорит народ[31].

Еще на заре Возрождения Данте обратился к «вульгарной» латыни, то есть народному итальянскому языку как символу национальной культуры, противостоящей нивелирующему космополитизму латыни. Манифестом Возрождения во Франции XVI столетия стала книга Ж. Дюбелле «Защита и прославление французского языка». В следующем столетии эти умонастроения проникают в Германию и Англию. Они опирались на концепцию равноправия культур любых стран и любых эпох. Абсолютизм петровской эпохи с его абстрактным идеалом государственности, с одной стороны, не совместим со своеобразием народной культуры. С другой сторо-

ны, сам идеал государственности требовал укрепления мощи данного национального единства и, следовательно, требовал признания прав определенной национальной культуры. В результате этих двух тенденций сложилась концепция, одновременно и прославлявшая национальную культуру и ее выражение — язык, и подчинявшая ее единой для всех наций норме «разумных» законов. Деятели русской культуры первой половины XVIII века — А. Кантемир, В. К. Тредиаковский, М. В. Ломоносов — стремились доказать, что русская культура имеет право на самостоятельность, и эта самостоятельность понималась ими как равенство с высшими проявлениями культуры, уже достигнутыми человечеством. В качестве образца они выдвигали, подобно их предшественникам в Западной Европе XVI—XVII веков, нормы античной культуры.

Влиянием этих двух тенденций вызваны обращение А. Кантемира к современному ему русскому языку для написания своих первых поэтических произведений и отказ от «славяно-российского диалекта» раннего перевода хроники Манасси и «Симфонии на псалтырь». Обращение Антиоха Кантемира к античности и выдвижение им произведений античных писателей в качестве образца для русской поэзии, а также его обращение к современному русскому языку для написания своих сатир в противоположность тяжеловесному церковно-славянскому языку проповедей Г. Бужинского и Ф. Прокоповича имели, таким образом, не только философский, но и политический смысл. Тем самым Кантемир поднимался на новую, более высокую ступень развития русской культуры XVIII века. Его новаторство в русской поэзии и русском языке имело под собой глубоко русскую основу, являлось естественным результатом общественно-политических преобразова-

ний, происшедших в России в первой четверти XVIII века. Уже в первых своих поэтических произведениях А. Кантемир занят не столько проблемами самоанализа, сколько гражданской тематикой. В предисловии ко второй сатире поэт провозглашает: «...Все, что я пишу, пишу по должности гражданина, отбивая все то, что согражданам моим вредно быть может»[32].

Гуманистические черты мировоззрения Антиоха Кантемира в раннем периоде творчества не сводятся к увлечению античной культурой и требованиям следовать в поэзии античным образцам. Они нашли отражение в отношении мыслителя к античной цивилизации вообще и, в частности, к античной мифологии и философии.

Ф. Прокопович подарил молодому поэту два знаменитых трактата на латинском языке итальянского гуманиста Джакомо Джиралди (1479—1552 годы) по античной мифологии и поэзии[33]. Трактат об античных богах Джиралди был одним из наиболее знаменитых компендиумов классической мифологии и являлся не только «...чудом гуманистической эрудиции, но и книгой смелого идейного замысла. Мы находим в нем зачатки объективной исторической критики религиозных представлений и рационалистические истолкования образной символики и обрядов»[34]. «Гиральдии» — одна из наиболее часто цитируемых Антиохом Кантемиром книг, и она могла оказать определенное влияние на его отношение к античной мифологии.

Для средневековой схоластики языческие боги были злыми духами, воплощением дьявола, культ языческих богов считался инспирированным сатаной. У Антиоха Кантемира наблюдается довольно лояльное отношение к язычеству. Всего лишь один раз он отзывается критически об идолопоклонниче-

стве. Из всех древних народов, по мнению мыслителя, «...египтяне суеверство свое паче всех умножили». С иронией отмечает поэт, что «...у них вольно было кланяться богу по своей охоте. Гораздо спокойное богопочтение»[35]. Античная греческо-римская мифология трактуется Кантемиром как «баснословие». «Зевсом греки Юпитера называют, бога, по баснословию язычников, главнейшего, из которого рук молния и перун происходить сказывают». Также «Церес была богиня плодов и овощей и, по баснословию древних, от нея зависело плодородие и недород хлеба»[36].

В средние века и в эпоху Возрождения широкое распространение имела теория античного философа Эвгемероса (конец IV — начало III века до н. э.), согласно которой эллинские боги не что иное, как знаменитые люди, герои, изобретатели искусств и ремесел, обожествленные потом людьми. Эта теория была разумным объяснением мифов и доказывала несуществование богов вообще. Средневековые теологи использовали ее для борьбы против политеизма, который был тогда еще актуальным противником христианства. Языческие боги, в отличие от христианского бога, не являются, по словам теологов, истинными богами, а обожествленными людьми. Причем те доблести, которые послужили поводом для обожествления, считались в средневековье «порочными добродетелями, преуспеянием в пороке». С точки зрения средневекового религиозного мировоззрения древние не могли обладать подлинными добродетелями.

Гуманисты Возрождения использовали теорию Эвгемероса для реалистического истолкования античной мифологии. Они исходили из того, что добродетель коренится в самой природе человека и поэтому ею вполне могли обладать и древние. Эв-

гемеристической теории придерживался и Дмитрий Кантемир. Эллины, по его мнению, обожествили имена своих вождей «...за их достойные дела и учения»[37]. Антиох Кантемир с восхищением отзывается о славных делах древних греков и римлян. С теорией Эвгемероса он мог познакомиться у Цицерона, излагавшего ее в трактате «О природе богов». Цицерон был одним из самых почитаемых им античных авторов. Русский мыслитель приводит многочисленные примеры обожествления древними своих вождей и героев: «Теперь уже нет того обычаю, чтоб победителям посвящать храмы; а в старину много того бывало, когда в боги производить кого ни похочет народу позволено было. В римской истории образцов таких много найти можно»[38].

Антиох Кантемир дает реалистическое истолкование любым мифам, в том числе и легендам о чудовищах. Химера, о которой говорят, что «...был чудесный некакий зверь или урод...», в действительности же «...есть гора в Ликии, на которой вершине львы живут, в середине ея место весьма к паству угодно, а при корени ея великое множество змей находится, что басни причину подало»[39]. В сатирах поэта встречаем аллегорическое истолкование действий языческих богов. Часто они действуют рядом с богом христианским или даже заменяют его.

> «...Райских врат ключари святые.
> Им же Фемис вески вверила златые.
> Мало любят чуть не все, истину украсу»[40].

Ф. Прокоповичу Минерва открыла все «сокровенна», а также все, что «...в твари бысть и днесь яже весь мир исполняют...»[41].

Отношение мыслителя к античной философии с годами претерпело определенную эволюцию. В первоначальной редакции «Сатиры III. О различии страстей в человецех. К преосвященнейшему Фео-

фану, архиепископу Новгородскому и Великолуцкому» Кантемир критикует учение Эпикура: «Епикур, древний философ, основание всей твари поставляет в атомах (или телах так малых и твердых, которые никак разделиться на части не могут), да в порожности; атомы, болтает он, движущиеся непрестанно в той порожности, произвели совокуплением своим все, что мы видим: небо, землю, звезды, солнце и проч...»[42] Мыслитель предпочитает более верное, по его мнению, учение стоиков. Идеям атомарности и дискретности, свойственным Эпикуру, стоики противопоставляли учение о единстве мира, учению о пустоте — положение о заполненности мира телами и пронизывающей их пневмой. «Сему его богопротивному мнению многие из тех же древних философов противился, говоря, что нет порожнего или пустого в твари, но все небес пространство исполнено тонкою и водяною некакою материею (веществом — *Г. Б.)*, которая движется и собою понуждает двизатися и прочие все видимые тела, которые созданы от некоего сущего всесильного и всесовершенного, который может быть всея твари создатель»[43]. Атомизму эпикурейцев стоики противопоставляли, как известно, учение о божественности мира, о телеологическом начале в нем.

Необходимо отметить, что критика атомизма связана у А. Кантемира также с его приверженностью идеям картезианства: в природе безраздельно господствует единая телесная субстанция, одна и та же протяженная материя заполняет универсальный континуум, исключая пустоту.

В окончательной редакции «Сатиры III. О различии страстей человеческих. К архиепископу Новгородскому», относящейся ко второму периоду творчества, поэт отказывается от критического изложения атомистической философии Эпикура. Напад-

ки на атеизм и материализм исчезают и в других сатирах этого времени. Отказ Кантемира от прежних выпадов против материализма позволил З. И. Гершковичу предположить, что «...углубленные занятия естествознанием и философией, видимо, поколебали его прежнюю убежденность в ложности материалистического учения о том, „что весь свет сделался сам собою и движется такожде"»[44]. В этот период Кантемир был увлечен физикой Ньютона, в которой допускалась атомарная структура тел.

Эволюция мировоззрения Антиоха Кантемира от теологии к светской философии и морали отразилась в ряде моментов: в частности, в отказе в окончательной редакции Сатиры V «На человека» от тезиса о «грехопадении» как причине злой природы человека. Проблема эта, неразрывно связанная в средневековой теологии с темой «грехопадения», не являлась простым схоластическим диспутом. В ней содержался реальный социальный смысл. Церковное учение считает, что человеческая природа зла, испорчена первородным грехом и вследствие этого человек не может делать добро, не может «спасти себя» своими собственными силами — ему необходима сверхъестественная помощь бога. Посредником же между человеком и богом является церковь, вне которой, как говорили богословы, не существует «спасения». Гуманистическое учение о добродетельной природе человека посягало, таким образом, как на сущность христианского учения о грехопадении и спасении, связанного с теологической концепцией человека вообще, так и на идеологические основы власти феодальной церкви.

Бывший ученик Московской славяно-греко-латинской академии Антиох Кантемир в ранней юности разделил мнение своих прежних профессоров о злой природе человека как следствии грехопадения

«прародителей». Для более твердого обоснования этого своего тезиса поэт приводит цитату из трактата Ф. Прокоповича «Первое учение отрокам»: «Преосвященный новгородский в предисловии своем на книжицу под титулом «Первого учения отроком», говоря о человеке, пишет: трудно не быть злу, который и родился зол...»[45] Сатирик намеревался доказать, что человек «...злее всех зверей и дичее всякого урода, которого бы ум вымыслить мог»[46]. Злобность является следствием грехопадения «прародителей», которые, «...учинивши преступление заповеди божией, носною греха потеряли подобие божие»[47].

В окончательной редакции сатиры, написанной в середине 30-х годов, Кантемир отказался от своей первоначальной концепции о злой природе человека, а также от мифа грехопадения. Вместо обобщающего названия — «На человека» сатира стала называться «На человеческие злонравия вообще». В ней поэт намеревался «...оказать смеху достойные человеческие страсти...», которые вовсе не свидетельствуют о злости человека по природе, а являются следствием дурного влияния общества и плохого воспитания. В «Сатире VII. О воспитании», написанной в это же время, Кантемир утверждает, что «...главная причина злых и добрых наших дел — воспитание»[48]. В духе гуманистической морали мыслитель провозглашает доброту одним из главных качеств человеческой природы.

Важной проблемой, вокруг которой с античных времен велись бесконечные споры, была проблема соотношения души и тела в человеке. Т. Коридале, излагая аристотелевское учение в комментариях к произведению Стагирита «О душе», отмечал, что согласно этому учению душа является формой, «энтелехией» живого тела, тесно связанной с телом. Да-

же самая возвышенная часть души — разумная душа, или интеллект, — не может существовать без протяженности и телесности. Коридале придерживался, таким образом, аристотелевского тезиса, возрожденного гуманистами, о неразрывной связи души и тела в человеке.

Антиох Кантемир в своих ранних произведениях выступает против тех, кто считает, что «...душа вкупе есть и тело!»[49] Утверждать, что «душа ...имеет плоть или что дух есть душа и тело...», означает, по мнению мыслителя, предположить «...самую невозможную вещь...»[50].

На первый взгляд может показаться, что поэт всецело стоит на позициях теологии, отрицавшей связь между душой и телом в человеке. Однако понимание Антиохом Кантемиром соотношения души и тела в человеке несколько отличается от официального схоластического учения. Ему свойственна трактовка человеческой души, близкая к гуманистическим положениям Эразма Роттердамского. Душа человека, по Кантемиру, бесплотна, она причастна божественному духу и является носительницей человеческого разума, стремящегося к добру. Дуалистическая концепция, согласно которой материальное тело человека — принцип зла, а «разумная душа» или разум — принцип добра как что-то земное и небесное в человеке, не находится, как это казалось бы, в согласии с доктриной средневековой церкви. Она больше платоническая и свойственна позднему стоицизму, находившемуся под влиянием платонизма[51]. По положениям теологии зло имеет своим источником как тело, так и душу, включая сюда и разум, который был «развращен» или «ослаблен» первородным грехом.

Откровению и авторитету церковных догматов гуманисты и следовавшие за ними рационалисты

противопоставили силу разумного мышления, «естественный свет» ума. Из ничтожного «раба божьего», носившего на себе печать грехопадения, каким представляла человека официальная теология, человек у гуманистов и рационалистов становился центром мироздания. Философию рационалистов пронизывало убеждение в беспредельности человеческого разума. «Не нужно полагать человеческому уму какие бы то ни было границы»[52],— писал Декарт. А. Кантемир становится убежденным сторонником суверенного разума. Гимном разуму звучит его «Ода. К императрице Анне в день ея рождения». В одном лишь разуме состоит жизнь человека. Разум всемогущ, его способностям нет пределов, он «...естество ...все испытует...», проникает в глубину Вселенной и истину из «...самой бездны до неба выводит»[53]. Обладающий разумом человек познает природу, властвует над ней:

«...И путь и силу числим скоротечных
Телес, луч солнца делим в цветны части:
Чувствует тварь вся силу нашей власти»[54].

Рядом с утверждением, что бог «...управляет Тварь всю своими созданну руками», у поэта найдем тенденцию приписать такие же действия человеческому разуму. Разум «всех дел поведения устрояет мудро». Он же является главным двигателем общественной жизни: «Народами той же Разум управляет...»[55].

В раннем периоде творчества у молодого поэта проявляется интерес к некоторым проблемам, связанным с критикой антропоморфизма и проблемой сущности бога. Поэт осуждает невежество, которое «...приводит в злые весьма о божестве мнения, как например богу уды и страсти человеческие приписывать»[56].

Борьба против раскола и разного рода суеверий в России первой половины XVIII века была исторически прогрессивна. Однако обычного противопоставления им «истинного благочестия» было недостаточно. Поэтому Кантемир использует для борьбы с суевериями более сильное оружие — распространение науки, которая, по его мнению, и состоянии укрепить веру преодолением и искоренением всякого рода ересей. Мнимой религиозности мыслитель противопоставляет деистическую веру в разумного творца мира, веру, к которой человек приходит через постижение свойств вещей окружающего мира. По его мнению, «...кто величество и изрядный порядок твари познает, что удобнее из книг бывает, столько больше чтить творца природным смыслом убеждается»[57]. Религия только в единстве с наукой может преодолеть расколы и ереси, которые большей частью рождаются в невежественных кругах общества.

Признавая необходимость религиозного культа, Кантемир выступает против лицемерного поклонения богу. «Молитвы и приношения хвальны, но притворство в молитвах и приношениях мерзко»[58]. «Бог сердце, намерение человека требует в службе своей»[59].

Нет почти ни одной сатиры поэта, в которой не осмеивались бы пороки церковных служителей. В «Сатире IX. На состояние сего света. К солнцу» он констатирует: «Удивительная вещь, как (Россия.— *Г. Б.*) этим несчастлива, что пастыри в ней больше к пьянству и суеверию, нежели к поучению и поощрению добродетельному, людям угодны суть»[60]. Суеверные церковники «...всякой науки лишены будучи, всякое мнение им неизвестное за богохульное почитают»[61]. «Староверец то любит, что глупее...»[62]. Веротерпимость Антиоха Кантемира была неодно-

кратно отмечена его биографами. Мыслитель осуждает церковника, проповедующего ненависть к людям неправославной веры. Более правильно было бы, по его мнению, «...если б он учил веры бусурманской отбегать...»; он же проповедует ненавидеть людей другой веры, в то время как «должность пастырская первая» — проповедовать «братолюбие»[63].

Выступая против суеверия и идолопоклонничества, Кантемир косвенно критикует религиозный культ и святое писание вообще. Люди, «вырезав болван», поклоняются ему, боятся его, ждут от него помощи, — «когда мертва, бесчувственна знают»[64]. Неодобрительно отзывается поэт о книге митрополита Стефана Яворского «Камень веры», которая содержит «...доводы разные из св. писания и отцов святых в утверждении правоверным в догматах своих и в обличение и сопротивление еретиков». Этот богословский трактат, писал Кантемир, в большом почтении у священников, принимающих его «...за такое нечто, чего лучше в душевную пользу писать невозможно»[65]. А. Кантемир предпочитает этой книге сатиру, потому что «...она в намерении своем со всяким другим правоучительным сочинением сходна»[66].

У Антиоха Кантемира заметна тенденция сближения бога с природой в духе гуманизма Возрождения. Бог становится у него другим названием природы, более того, природе часто приписываются те действия, которые приписывались богу. Бог создал как весь мир, так и человека:

> «С малой частицы мы блата сплетенны
> Того ж в плоть нашу всесильными персты
> И устен духом его оживленны;
> Он нам к понятью дал разум отверзтый»[67].

В Сатире III поэт спрашивает Феофана Прокоповича:

«Скажи мне (можешь бо ты!): всем всякого рода
Людям, давши тело то ж и в нем дух,— природа —
Она ли им разные наделила страсти,
Которые одолеть уже не в их власти,
Иль другой ключ тому ручью искать нужно?»[68].

В примечаниях к переводу «Разговоров о множестве миров» Фонтенеля дано следующее определение природы: «натура», или «естество», означает «...начало всех сущих вещей, которого силою рождаются, сохраняются и производятся все действования всякого одушевленного и неодушевленного тела»[69].

Изложением взглядов мыслителя на природу и человека, квинтэссенцией его мировоззрения конца первого периода творчества является «Песнь I. Противу безбожных». Как признает сам автор, в песне доказывается «...бытие божества чрез его твари»[70]. Подобного рода произведения не были исключением в России первой половины XVIII века. Примерно в это же время появляется «Рассуждение о безбожии» Феофана Прокоповича, содержащее, подобно «Песни I. Противу безбожных» Антиоха Кантемира, физико-телеологическое доказательство бытия бога. Бог, по Кантемиру, создал как весь мир, так и человека, он дал природе изначальные законы движения. Мир — это своеобразная машина, части ее «...суть солнце, планеты, звезды...»[71] Созданный богом, от него получив движение, мир, подобно заведенным часам, «...собою на время движется»[72]. Перед нами деистическое положение о невмешательстве бога в жизнь природы, о ее независимом от воли своего творца развитии и движении.

Уподобление мира механизму, несомненно, является следствием влияния на Кантемира-философа механистических мироощущений, которые стали проникать в Россию уже в последние десятилетия

XVII века. Источник этого мироощущения следует искать также и в греческом неоаристотелизме или непосредственно в гуманизме Возрождения. У Т. Коридале, например, бог в качестве конечной причины не вмешивается в явления природы. Это совершенное существо, которое своим присутствием обеспечивает порядок во Вселенной, так как является высшей целью, к которой стремятся все существа. В духе первоначального аристотелизма Коридале рассматривал бога в качестве неподвижного «перводвигателя», источника движения как физического принципа, а не метафизического, трансцендентного, каким представляла его средневековая схоластика[73].

В «Песни I» Кантемир дает общую картину мира, опираясь на новейшие данные науки своего времени. В основу концепции о строении Вселенной он ставит гелиоцентризм: «Общее теперь искусных астрономов мнение, что не солнце, но земля наша около солнца вертится»[74]. Еще в ранней юности эти споры вокруг системы Коперника привлекали внимание поэта. Когда в 1724 году в Москве выходит в переводе Я. Брюса «Книга мирозрения, или Мнение о небесно-земных глобусах и их украшениях» Хр. Гюйгенса, Кантемир проявляет к ней большой интерес. В примечаниях к «Сатире I. На хулящих учение. К уму своему», в первоначальной редакции ее писатель дает пространное изложение бытующих в те годы в России точек зрения на строение Вселенной. Это системы — «птоломеическая», «коперническая» и «Тихона Брахея», которая из прежних двух составлена; «...понеже он с Птоломеем согласуется в том, что Земля стоит и что солнце около ея вертится, но с Коперником всех прочих планет движение около солнца поставляет»[75].

В приведенном выше примечании мыслитель еще нечетко выражал свое отношение к изложенным им

«мнениям». Оно недвусмысленно проявляется в «Песни I. Противу безбожных», в которой поэт решительно отстаивает гелиоцентризм.

Созданием «Песни I» кончается ранний этап развития мировоззрения Антиоха Кантемира. Осуществленный в это время перевод книги Фонтенеля «Разговоры о множестве миров» и работа в течение десятилетия (до выхода ее в свет в 1740 году) над примечаниями к ней и над новой редакцией сатир связаны с новым, более зрелым периодом развития его философских воззрений.

§ 3. «Разговоры о множестве миров»

С книгой французского писателя и философа Бернара де Фонтенеля (1657—1757) А. Кантемир знакомится, очевидно, в 1728 году, о чем свидетельствует его запись в календаре этого года. Для него она манифест новой, современной философии, изложенной для всеобщего понимания. Нужна была смелость, чтобы переводить и издавать в России книгу, разрушавшую устои церковной космологии. В одном из писем к И. Д. Шумахеру Кантемир предлагает даже изменить название книги, «...чтобы предупредить недовольство ханжей и людей слишком щепетильных»[76]. Через много лет после смерти А. Кантемира в 1757 году эта книга была упомянута в «Докладе святого синода императрице Елизавете Петровне о книгах, противных вере и нравственности»[77].

В примечаниях к переводу «Разговоров о множестве миров» Кантемир всюду старается подчеркнуть преимущества гелиоцентризма по сравнению с системами Птолемея и Тихо де Браге. Наиболее

верное «мнение о системе света» — это теория Коперника, которой тот «...несостоятельство оказал...» системы Птолемея[78]. Эту систему «...основательно доказал» Галилей, который «много за сие претерпел от Римской инквизиции...»[79].

В «Разговорах о множестве миров» содержалась философия, которая «...уже механическа стала», то есть философия, утверждающая, что «...весь мир таков есть в своем величестве, каковы часы в своей малости, и что все в нем делается чрез движение некое установленное, которое зависит от порядочного учреждения частей его»[80]. Фонтенель был близок материалистическому направлению в картезианстве. Ту же близость материалистическому варианту в картезианстве отмечают историки русской философии в примечаниях Кантемира к книге «Разговоры о множестве миров»[81].

Основой объяснения генезиса Вселенной служит Кантемиру теория «вихрей» Декарта, изложенная его учеником Петром Регисом. Бог создал сначала вещество, «материя prima», которую разделил на бесконечные непроницаемые частицы. Это протяженное незримое вещество заполняет собою весь мир. Пустоты не существует. Каждой частице бог дал различное движение. Двигаясь в пространстве, частицы кружатся вокруг определенных центров, создавая так называемые «вихри». Эти вихри явились основой возникновения планет, воздуха, воды и т. п.[82] Такое объяснение происхождения Вселенной разрушало устои церковной космологии, которая имела еще широкое распространение в те годы в России. Если всюду — на земле и на небе — одна и та же материя, то не исключена вероятность существования множественности миров. Такое предположение противоречило воззрениям официальной теологической науки. Антиох Кантемир не отвергает

мнение о возможности существования множественности миров, но, понимая опасность таких рассуждений, в своих комментариях к переводу разъясняет, что «...если бы люди были в Луне, то святое писание было бы не истинно, которое род человеческий весь из Адама производит»[83].

В эпоху Возрождения идея бесконечности природы выражалась в виде гипотезы о множественности миров. В России идея бесконечности Вселенной утвердилась во второй половине XVIII века. Отчетливое выражение она находит у Ломоносова. Однако проникновению ее в Россию и распространению способствовал перевод книги Фонтенеля, осуществленный Кантемиром. Именно против этой идеи наиболее рьяно выступали русские церковники; в учении о множественности миров, содержащемся в «гюйгенсовой и фонтенеллевой печатных книжичищ», они усматривали «сатанинское коварство»[84].

В примечаниях к «Разговорам о множестве миров» А. Кантемир раскрывает перед русским читателем содержание своих основных философских понятий, используя при этом новые данные науки XVIII века (книга Фонтенеля была написана в 1686 году). При рассмотрении материи мыслитель на первое место ставит ее дефиницию как вещество. Материя, по Кантемиру, «...значит то, из чего вещь какая сделана (вещество); ...то, о чем говорится или рассуждается (дело); то, для чего что делается, или что повод какому делу подает (причина)»[85].

На определенном историческом этапе развития философии вещество выступает как эквивалент материи, например, в «Опыте теории о чувствительных частицах» М. В. Ломоносова: «Материя есть то, из чего состоит тело...»[86] Такое определение материи связано также с пониманием ее в виде единого субстрата природных тел. Оно являлось возрождением

взглядов античных философов на природу и было свойственно многим мыслителям Возрождения, пришедшим к выводу о физической однородности материи в мире. Такой взгляд на материю обнаруживался в лекционных курсах профессоров Киевской и Московской академий в первой половине XVIII века[87].

В XVI—XVII веках с началом опытного естествознания наметилась тенденция к разложению понятия абстрактной бесконечной материи, унаследованного философией от Аристотеля. Проявилась эта тенденция в двух направлениях: в стремлении к отождествлению материи с чувственно воспринимаемыми качествами — теплым, гладким и т. д., и в стремлении сводить материю к ее первичным неизменным свойствам, таким, как протяженность, тяжесть и т. д. По Декарту, материя «...есть субстанция, протяженная в длину, широту, глубину»[88]. Картезианское определение материи встречаем у Ф. Прокоповича: «Материя же всякая в рассуждении своего существа бывает нами, яко всяческие протяженная, сиречь имеющая широту, долготу, глубину и высоту и прочая фигуры»[89]. Антиох Кантемир видит основное свойство материи в геометрически измеряемой протяженности, постигаемой посредством рассудка и разума. Для него материя есть «...оная мира широта, длина и глубина»[90].

Во втором периоде творчества значительно ослабевает интерес Антиоха Кантемира к теологическим проблемам. Как философ, он сосредоточивает свое внимание на проблемах науки, на изучении естественных законов природы. Продолжая отзываться с большим уважением о книгах «древних греков и латинов», он отдает предпочтение современным авторам, которых «...не меньше старых почитает, приз-

навая, что и философических и математических делах от сих больше научиться можно»[91].

Не может быть философии без науки, сама же философия — одна из самых важных наук. Еще в древности философия была теснейшим образом связана с научным знанием и увлеченность наукой являлась нормой для античных философов. Сенека, например, «...с младенчества вдался к наукам, в которых и гораздо преуспел»[92], а Платон «...главный в науках философических ученик он был Сократов: после смерти которого переехал в Мегары и там слушал математику»[93]. Еще более значительной стала роль науки, когда она превратилась в одну из основ новой философии. Только основательное знание наук «высшего степени» позволяет испытать «...состав мира и причину, или отменение всех вещей в мире».

Философия, по Кантемиру, в значительной своей части занимается делами естественными, хотя в нее включен и специальный раздел, посвященный трансцендентным сущностям. Философия означает «...основательное и ясное знание дел естественных и преестественных, которое достается прилежным рассуждением и исследованием о тех делах»[94]. В философию входят логика, «ифика», то есть учение о нравственности, физика и метафизика. Логика «...учит право о вещах рассуждать и известны истины другому правильно доказывать», а этика — «...добрым нравам..., по которым доставать себе добродетели и отбегать злонравия»[95]. При определении предмета философии Антиох Кантемир предпочтение отдает «делам» естественным. Поэтому физика, которая «...учит познавать причину и обстоятельства всех естественных действ и вещей...»[96], предшествует метафизике, рассуждающей «...о сущем вообще и о свойствах души и духов»[97].

Последовательное, сознательное размежевание физики и метафизики при неослабевающем внимании и интересе к естественным наукам привело Кантемира к отделению философии от теологии соответственно принципу двойственной истины. Этой теории придерживались многие деятели русской культуры первой половины XVIII века. Феофан Прокопович, по мнению исследователей, «...исходя из теории двойственной истины, стремится не только разграничить область веры и знания, но и сблизить философию и естествознание»[98]. Дмитрий Кантемир в «Хронике стародавности романо-молдо-влахов», написанной в России, разделял области науки и теологии: «История не нуждается в вере, а в знании, потому что веру нужно иметь в вещах, которые не имеют доказательств, что в истории мало или совсем не имеет место»[99]. В приверженности теории двойственной истины, «...в защите самостоятельности науки и требовании невмешательства религии в науку и науки в религию...»[100] исследователи видят характерную особенность деизма Антиоха Кантемира.

Выдвижение естественных явлений в качестве предмета изучения философией и физикой само по себе имело материалистический характер и противоречило положениям официальной схоластической науки, согласно которой материальные вещи, будучи в постоянном изменении, не могут стать предметом науки. Физика и философия, по определению схоластов, изучают неизменные сущности, а не реальные предметы, которым присуще имманентное движение. Гуманисты Возрождения противопоставили этому тезису положение, что предметом физики должны быть физические тела (corpus physicum)[101]. Определения физического тела в качестве предмета физики нет у Аристотеля, зато оно встречается в

комментариях Коридале к «Физике» Стагирита[102]. «Физическая философия» изучает материальные тела, а не какие-то нематериальные субстанции. Приблизительно такое же определение давал «физической философии» Дмитрий Кантемир: «Вся философия физическая на естественное тело и в знании всех естественных вещей опирается»[103]. Тенденция к выдвижению природного тела в качестве предмета, изучаемого естествознанием, наблюдается у Ф. Прокоповича[104]. У А. Кантемира в примечаниях к «Сатире I» дается следующее определение физики: «Физика, или естествословие, испытывает состав мира и причину или отменение всех вещей в мире»[105]. Таким образом, в физике познание имеет дело с конкретным, физическим телом. Во втором периоде творчества, связанном с работой над переводом «Разговоров о множестве миров» Фонтенеля и новой редакцией сатир, воззрения Антиоха Кантемира на природу, общество и человека претерпевают определенную эволюцию. В этот период он с интересом относится к идеям сенсуализма Локка и физики Ньютона. В первой трети XVIII столетия в Киевской и Московской академиях господствовало отрицательное отношение к атомистическому учению Эпикура. Для Ф. Прокоповича, например, взгляды Эпикура абсурдны и безбожны потому, что они исходят из признания возникновения мира вследствие случайного соединения атомов, являющихся неделимыми частицами и движущихся в пустоте. Такое же отношение к атомистической гипотезе наблюдается и в примечаниях Антиоха Кантемира к сатирам в их первоначальной редакции. Оно свидетельствовало о верности молодого поэта взглядам своих профессоров из Московской академии.

Однако уже в середине 30-х годов XVIII века в новой редакции сатир Кантемир отказывается от

своих прежних выпадов против эпикуровского учения о пустоте и атомарном движении. С большей заинтересованностью он относится к идее всемирного тяготения и принципу дальнодействия. Если в юности мыслитель придерживался картезианского положения о том, что всякое движение есть взаимосмещение, способствующее завихрению перемещающихся масс, то теперь, вслед за Ньютоном, склонен рассматривать движение планет как результат силы взаимного тяготения. «Новые астрономы с большим успехом исчисляют дорогу и... силу взаимную небесных телес...»[106], больше всех «преуспел» в этом Ньютон, который «...показал, что все телеса в твари взаимно себя по некаким правилам привлекают»[107].

В ряде вопросов, касающихся теории познания, Антиох Кантемир примыкает к сенсуализму. Об этом писалось неоднократно. Кантемир, несомненно, был знаком с локковским эмпиризмом, еще Х. Гросс рекомендовал ему изучать логику по «Опыту о человеческом разуме». Но, кроме сенсуализма Локка, основой для гносеологии Кантемира мог послужить, особенно в ранний период творчества, гуманизм Возрождения. Сенсуализм уходит своими корнями к Аристотелю. Но у древнегреческого философа он не нашел четкого оформления, известно противоречие между сенсуализмом и рационализмом в его гносеологии[108]. Впервые принцип, согласно которому любое познание основывается на чувственных данных, был выдвинут итальянскими гуманистами эпохи Возрождения[109]. От них восприняли его и византийские неоаристотелики XVII века[110]. Дмитрий Кантемир, хорошо знакомый с произведениями представителей неоаристотелизма, также утверждал, что «...все познание и все знание из предшествующего чувства происходит»[111]. Важное значение придавал ощущению как необходимому этапу познания

Ф. Прокопович. В. М. Ничик усматривает в этом близость мыслителя к воззрениям деятелей Возрождения, восстанавливающих «...некоторые материалистические тенденции аристотелевского эмпиризма и сенсуализма»[112].

Выросший в среде, где были хорошо известны произведения гуманистов Возрождения и греческих неоаристотеликов, знакомый с главными сочинениями Д. Кантемира, находясь в близких отношениях с Ф. Прокоповичем, Антиох Кантемир мог усвоить ряд положений сенсуализма задолго до своего знакомства с трактатом Дж. Локка «Опыт о человеческом разуме». В примечаниях к переводу «Разговоров о множестве миров» Кантемир-мыслитель ставит в основу образования «идеи» — ощущение. «Идея» — понятие вторичное по отношению к внешней вещи, как ее изображение в уме человека; оно возникает из ощущений, которые отражают различные качества вещи. Такое понимание пути образования понятий противоречило положению рационализма о том, что разум является единственным источником познания. Утверждая, что высший род познавательной деятельности человека составляет разумное познание, рационалисты недооценивали роль чувственного опыта как источника знания и критерия истины.

Антиох Кантемир, разделявший ряд положений рационализма, не был согласен с трактовкой рационалистами сенситивного познания. Наше знание имеет своим началом чувственный опыт, «искус». «Искус дает разуму подпору. Чрез искус только мы получаем знание; искусом научаемся, о вещах и оных следствиях рассуждая, избирать добрые и отбегать злые, в чем одном состоит разум... Голое видение разных случаев не может нас искусными учинить; нужно примечать, что им повод и причину

подало, чтоб можно было основательно рассуждать о их состоянии и о их следствиях»[113]. Такой взгляд на процесс познания сближал Антиоха Кантемира не только с английским эмпиризмом, но и с французскими просветителями, которые противопоставляли положению картезианства о познаваемости мира главным образом мыслью разумного человека, получившего свой разум от верховной трансцендентной силы, тезис, согласно которому человек познает природу через те органы чувств, которые она ему дала.

Перевод «Разговоров о множестве миров», а также примечания к сатирам и другим произведениям Антиоха Кантемира сыграли значительную роль в становлении русской научной и философской терминологии. В «Разговорах...» определяются слова и понятия, обозначающие различные отрасли знаний: «философия», «логика», «физика», «правоучение»; отвлеченные категории: «система», «материя», «идея», «противоположение»; естественные явления: «кометы», «полус», «климат»; литературные жанры: «элегия», «поема» и пр. Новые понятия были даны А. Кантемиру многовековым развитием европейской науки, многие из них уже существовали в руской терминологии допетровской эпохи, но необходимо было уточнить, систематизировать, пополнить их, а некоторые ввести в русской язык впервые.

Для истолкования некоторых понятий мыслитель обращается к «Словарю» Л. Морери («Мореринев лексикон»)[114], которым пользовался еще его отец и который содержал множество положений, «...предваряющих французскую философию XVIII века»[115]. Однако большинство из приводимых А. Кантемиром определений философских понятий значительно превосходили уровень «Словаря» Морери, поскольку

включали результаты новейших достижений науки того времени. Они проливают дополнительный свет на мировоззрение мыслителя. Многие из философских терминов, впервые введенных А. Кантемиром, прочно вошли в русскую философскую лексику; таковы, например, слова: «понятие», «нравственность», «естество» и др. Кантемиру принадлежит заслуга введения в научный язык слова «понятие» в значении «мысль, представление (о чем-либо)»[116]. Начатую Антиохом Кантемиром работу по созданию русской научной и философской терминологии продолжили В. К. Тредиаковский и особенно М. В. Ломоносов. В этом еще одно свидетельство близости мыслителя поколению деятелей русской культуры середины XVIII столетия.

§ 4. «Письма о природе и человеке»

Особое место в научном и философском наследии Антиоха Кантемира занимают «Письма о природе и человеке». Исследователи дают этому философскому и естественнонаучному трактату противоречивую оценку. Г. В. Плеханов утверждал, что он не заключает в себе «...в сущности ничего другого, кроме ссылок на особого рода «сокровенную силу» и является лишь отстаиванием идеи существования бога»[117]. В «Истории философии в СССР» «Письма о природе и человеке» рассматриваются как отход мыслителя от прогрессивных тенденций периода написания примечаний к переводу книги Фонтенеля и сатир в сторону идеализма[118]. Авторы «Русской философии XI—XIX веков» также считают этот философский трактат свидетельством полного перехода Кантемира на путь идеализма[119]. X. Грассгоф рас-

сматривает «Письма о природе и человеке» как попытку Кантемира-мыслителя дать всесторонний анализ процессов, происходящих в универсуме, утвердить идею принципиальной их познаваемости, не затрагивая веры в существование бога[120].

До сих пор история создания «Писем о природе и человеке» остается не вполне выясненной. Существует предположение, что они были написаны тяжело больным поэтом в 1743 году в тишине и одиночестве французского курортного городка Пломбиер. Трактат долгое время оставался в рукописи и почти не был известен в XVIII веке в России. Поэтому он не мог оказать в тот период существенного влияния на русскую философскую мысль и язык. Впервые это произведение Кантемира, не имевшее заглавия в рукописи, было напечатано в 1868 году в двухтомнике под редакцией П. А. Ефремова под названием «Письма о природе и человеке». Однако некоторые факты позволяют предполагать, что трактат стал намного раньше известен русской публике. В 1811 году в «Вестнике Европы» был напечатан отрывок из него; «Письма о природе и человеке» знали в среде, где формировался поэт К. Н. Батюшков, о чем свидетельствует его «Вечер у Кантемира»[121].

В XVIII веке «письма», «беседы», «диалоги» — весьма распространенный литературный жанр. Достаточно указать, например, на знаменитые «Письма о разных физических и философских материях, писанные к некоторой немецкой принцессе» Л. Эйлера (Спб., 1768—1774, в 2-х т.). В форме беседы была написана и книга Б. Фонтенеля «Разговоры о множестве миров». Исследователи предполагают, что возможным адресатом «Писем о природе и человеке» могла быть герцогиня д'Эгийон, бывшая в дружеских отношениях с поэтом и принимавшая актив-

ное участие в первом издании его сатир на французском языке[122].

Трактат содержит одиннадцать глав («писем»), в которых излагаются воззрения на бытие, физическую и нравственную природу человека. Исследования показали, что основную часть трактата составляют извлечения и переложения из книги Ф. Фенелона «Доказательство бытия бога, извлеченное из познания природы и сообразованное для понимания простых умов» (Fenelon, François de Salignac de la Motte. Oeuvre philosophique, ou demonstration de l'existence de Dieu. Amsterdam, 1721). Использование работ других авторов в качестве основы для собственных произведений — явление в XVIII веке обычное. Однако в целом «Письма о природе и человеке» не являются систематическим переводом книги Фенелона. Кантемир делает изменения и сокращения в фенелоновском тексте, делит его на «письма», не всегда соответствующие главам оригинала, пишет к ним вступления и заключения, добавляет несколько собственных «писем». В XI «письме» поэт цитирует целую страницу из «Максим» Оксеншерны, изданных в 1742 году на французском языке, а в качестве своего воображаемого собеседника называет Мирмона — героя популярной в те годы в Европе книги д'Аржана «Уединенный философ»[123], существовавшей и в русском переводе.

Обширные выдержки из книги Фенелона в «Письмах о природе и человеке» позволяют разделить это произведение на две части: одну — переработанный перевод (главы II—IX) и вторую — его собственные письма. Перу поэта принадлежат первое, десятое и одиннадцатое письма, а также вступления и заключения к остальным девяти. Идея трех оригинальных писем состоит в том, что только на лоне природы человек может найти мир и спо-

койствие. Недоверие французского двора к русскому дипломату, финансовые затруднения, в которые он попал из-за интриг своих противников при русском дворе, неизлечимая болезнь заставляют его покинуть общество и искать утешения в книгах и общении с природой. Природа для Кантемира единственное место, куда можно уйти от невзгод и неприятностей и в тишине рассуждать о смысле жизни. Мыслитель надеялся в одиночестве найти счастье, которое от него «...в мире убегало»[124]. «Мое намерение вам сказать, что внутреннее спокойство человека есть главное в жизни сей счастье...»[125] Не столько активная деятельность, сколько внутренний покой и духовное совершенствование, достигаемое самопознанием, казалось ему теперь истинным путем к настоящему счастью: «...В одном только том тружуся, чтоб познать самого себя и научиться прямым путем истинныя добродетели ходити, да обрящу собственное духа моего спокойство, в чем я главное сие великое счастие поставлю»[126].

Часть трактата, содержащая перевод книги Фенелона, также позволяет судить о мировоззрении Антиоха Кантемира в этот период его жизни.

Чем же привлекло русского мыслителя произведение Фенелона? Еще в юности, находясь в России, Кантемир читал «Приключения Телемаха» — очень популярное в свое время сочинение Фенелона, в котором современники улавливали тонкую и остроумную сатиру на деспотические нравы двора Людовика XIV. Французский мыслитель был известен своей оппозиционностью монархическому абсолютизму. Его «План государственного правления» сыграл определенную роль в том разделении Франции на два лагеря, которое привело к философским брожениям XVIII века и к Великой французской революции. Религиозные убеждения Фенелона вызывали в свое

время серьезные осуждения, поскольку он был сторонником идей квиетизма и проявлял известную терпимость по отношению к протестантам. Французских просветителей XVIII столетия Фенелон привлекал также своей идеей о доброте и совершенстве природы и человека. Такое же отношение к природе и человеку преобладает в трактате Антиоха Кантемира.

В философии Фенелон принадлежал к идеалистическому крылу картезианства и стремился примирить философию Декарта с основами христианства. Этим стремлением пронизан его трактат «Доказательство бытия бога», написанный в 1712 году. Трактат состоит из двух частей: в первой обосновывается космологическое доказательство бытия бога, во второй — онтологическое. Интерес Кантемира к такого рода произведениям вызван, очевидно, нуждами эпохи 30—40-е годы XVIII века ознаменовались появлением в Англии и во Франции многочисленных работ, в которых успехи естествознания, новые открытия в физике, математике, медицине пытались согласовать с догмами священных текстов[127]. Подобное произведение хотел, вероятно, представить русскому читателю и Кантемир.

Русский мыслитель отказался от перевода второй части книги Фенелона, в которой излагались богословские аргументы существования бога. Он перевел первую часть трактата, представляющую собой обширный экскурс в область современного для той эпохи научного знания. Но и к этой части отношение Кантемира было весьма своеобразным. Он сохраняет в четвертом письме изложение идей пантеизма, которые его явно интересуют: «...сия философия, хотя и ложна, но разумна...», но отбрасывает намеки на Платона и стоиков, а также рассуждение Фенелона о манихейцах.

Наибольшие отступления от текста оригинала — в девятом письме, соответствующем пятой главе книги Фенелона, где подробно излагается и опровергается учение Эпикура. Кантемир перевел лишь начало главы до изложения теории движения у Лукреция и потом перешел к общим выводам. Знаменательно, что А. Кантемир опускает ряд выпадов французского философа против учения Эпикура, совпадающих с его собственными критическими положениями об атомизме и материализме, от которых он отказался еще раньше в новой редакции своих сатир. Поэт не переводит следующие параграфы книги Фенелона: «§ 78. Гипотезы эпикурейцев нелепы и нереальны. §79. Ложно предположение о том, что телам присуще движение. § 80. Правила, придуманные эпикурейцами для движения, не делают движение присущим телам. § 81. Чтобы давать разумное определение движения, необходимо обращаться к перводвигателю. § 82. Ни один закон движения не составляет сущности тел и большинство из них являются произвольными. § 83. Если согласовать все предложения эпикурейцев, то получится их опровержение. § 84. Атомы не входят, как говорят эпикурейцы, в состав движения. § 85. Клинамен, или отклонение в движении атомов, — химера, ставящая эпикурейцев в грубое противоречие. § 86. Эпикурейцы говорят странный вздор, когда хотят объяснить душу через отклонение в движении атомов. § 87. Эпикурейцы ослепляют самих себя попыткой объяснить свободу человека отклонением в движении атомов»[128].

Особенного внимания заслуживает тот факт, что поэт не перевел пять страниц заключительной молитвы французского философа, в которой воздается хвала господу-богу и проклинаются атеисты. Вместо «мольбы к богу», которая составляет кульминацион-

ный момент трактата Фенелона, Кантемир изложил свое кредо: он уважает все законы и обычаи различных стран (среди них, конечно, и религиозные обряды), но строит свою жизнь по собственным уставам и надеется путем преодоления страстей найти внутренний мир и покой.

В «Письмах о природе и человеке» (II—IX письма) обсуждается широкий круг проблем из области физики, астрономии, биологии, анатомии, физиологии. Проблемы, связанные с самим процессом мышления, гелиоцентризм, концепция множественности миров, теория всемирного тяготения, преформистские и эпигенетические воззрения, основные данные анатомии и физиологии — все это рассматривается как серьезное завоевание человеческой мысли. На страницах «Писем о природе и человеке» появляются рассуждения о возникновении мышления, причем речь идет о возможности трансформации материи, которая «не помышляет», в другую материю, которая «...станет познавать себя и рассуждать», и о механизме этого перехода, осуществляемого с помощью «...некоторой степени движения»[129]. Далее обсуждается тесная связь тела (корпуса) и духа, в которой «...едни от другого равно зависят». Немало страниц посвящено могуществу человеческой мысли и в качестве доказательства использованы, главным образом, успехи математики.

Однако в «Письмах о природе и человеке» подчеркивается, что эти данные сами по себе не дают твердых оснований для атеистических выводов. Кантемир представляет читателю мир в виде гармонично функционирующей машины, которая, как и любой созданный человеком механизм, должен иметь своего создателя. Мыслитель был того мнения, что в прямом смысле слова не может быть атеистов: «Я сомневаюсь, чтоб прямой был в сердце богоотступ-

ник»[130]. Научных данных не достаточно для атеистических выводов. Закон всемирного тяготения не объясняет полностью природы движения небесных тел; ни преформисты, ни эпигенетики, по мнению Кантемира, не разрешают загадки возникновения живых существ. Для перехода материи, не обладающей свойством мышления, в принципиально другое состояние нужно всего лишь движение, но кто избрал точную степень этого движения? Суждения обладают, как показало развитие математики, аподиктическим, необходимым характером, но как возникают те абстрактные понятия, которыми блистательно оперирует та же математика?

В «Письмах о природе и человеке» много места ✓ занимает проблема бесконечности, которая в ту пору действительно интриговала математиков. А. Кантемир в своем трактате ставит вопрос, откуда понятие бесконечности берется в человеческом мышлении, если учесть, что любое понятие, согласно сенсуалистическим концепциям, является чувственным отражением действительности, а ничто в окружающей нас действительности не обладает бесконечной природой?

Обращаясь к трактату Фенелона, Антиох Кантемир, судя по всему, преследовал совершенно определенную цель: он был заинтересован не в том, чтобы дать русскому читателю развернутую систему доказательств бытия бога (иначе не следовало бы опускать вторую часть трактата), а в том, чтобы убедить его, что не следует отказываться от науки из-за религиозных опасений, что естественнонаучные данные могут быть истолкованы в духе атеизма.

Работая над «Письмами о природе и человеке», поэт сохраняет верность своим идеалам: с той же определенностью, что и в период работы над «Разговорами о множестве миров», он выступает в за-

щиту науки Нового времени и основанной на ней философии. Для защиты этих идеалов здесь выбран иной путь: акцент сделан на том, что результаты, полученные наукой XVI—XVIII столетий, при соответствующем их прочтении, могут быть использованы для доказательства бытия бога. Не следует думать, что в такого рода аргументах Кантемир видел только эффективное средство борьбы с ретроградами, препятствовавшими прогрессу науки. Все эти соображения были его убеждениями. Современная мыслителю наука не исключала возможности существования бога; более того, открывая новые миры (с помощью телескопа и микроскопа), обнаруживая сложные, порой диковинные механизмы, действующие в природе, естествознание лишало убедительности атеистические концепции типа эпикуровского атомизма, объясняющие все явления природы случайным сочетанием атомов. Кантемир выражал свое несогласие с той решающей ролью, которой Эпикур и его последователи наделяли случайность. Наука, по мнению писателя, опровергает представления о всемогуществе случая и это опровержение служит основой доказательства бытия бога.

Мир более сложный, чем это допускалось механистической картиной мира, элементы целесообразного развития, не объяснимые естественнонаучными концепциями науки того времени, ставили, по мнению Кантемира, непреодолимую преграду для материализма. «Письма о природе и человеке» показывают, что Антиох Кантемир остался верен науке и философии, основанной, хотя и в идеалистическом ее варианте, на идеях этой науки. Нельзя согласиться с мнением, что в последние годы жизни мыслитель отходит от прогрессивных устремлений периода работы над переводом «Разговоров о мно-

жестве миров», полностью становясь на позиции идеализма и религии.

Для естественной религии Антиоха Кантемира оказываются лишними молитвы, покаяния и прочие церковные ритуалы. Как свидетельствует письмо православного духовника русского посольства в Париже, поэт «...седмь лет не исповедывался и божиих тайн не приобщался»[131].

«Письма о природе и человеке» отличаются от других произведений Кантемира по стилю и языковым особенностям. Если в сатирах и стихах поэт следовал правилам классицизма, то теперь наметился новый период в его творчестве. Описания природы, чувств и ощущений в трактате даны в том стиле, который станет характерным для сентиментализма и последующего романтизма. В языковом отношении это произведение Кантемира тяготеет к словоупотреблению середины XVIII века.

ГЛАВА II

ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ АНТИОХА КАНТЕМИРА

§ 1. От абсолютизма к конституционной монархии

Петровские реформы в России наряду с освобождением быта, культуры от церковного влияния обусловили также секуляризацию общественной мысли. Для защиты и обоснования основных социальных идей того времени стали использоваться новые представления, не свойственные теологическому мышлению. На смену церковным теориям происхождения власти пришло «jus naturae et gentium» — «естественное право», или, как говорили в то время в России, «право натуры и народов».

Ф. Прокопович, В. Н. Татищев, Г. Бужинский и другие деятели петровской эпохи находили поддержку своим воззрениям на общество и государство в учениях теоретиков естественного права XVII века — Г. Гроция, С. Пуфендорфа, Т. Гоббса. По распоряжению Петра I наряду с книгами по различным отраслям знания переводятся и труды, содержащие изложение теории естественного права и обосновывающие суверенитет абсолютной власти монарха. Были переведены и изданы на русский язык «Введение в историю европейскую» и «О должности человека и гражданина» С. Пуфендорфа, трактат Г. Гроция «О праве войны и мира». Первые теоретики естественного права заложили основы по-

вого учения об обществе. Они выступали против теологических теорий государства и права; место божественного права заняло у них человеческое право, а государство заняло место церкви. Общим стало стремление сорвать ореол святости с феодального строя, отделить вопросы государства и права от религии.

«Естественное право» вытекает из природы людей, является порождением человеческого разума. Ему должно соответствовать «положительное право», то есть законы, установленные государством. «Мать естественного права есть сама природа человека», — писал Г. Гроций в «Пролегоменах» к «Трем книгам о праве войны и мира»[1]. «Право естественное есть предписание здравого разума, коим то или иное действие, в зависимости от его соответствия или противоречия самой разумной природе, признается либо морально позорным, либо морально необходимым»[2]. Это право не зависит не только от произвола людей, но и от воли бога. «Естественное право... столь незыблемо, что не может быть изменено даже самим богом»[3]. К. Маркс отмечал, что Г. Гроций наряду с другими теоретиками естественного права стал «...рассматривать государство человеческими глазами и выводить его естественные законы из разума и опыта, а не из теологии»[4].

Голландский философ развил учение о государственном суверенитете, выдвинутое Макиавелли и Боденом. Он выступал за предоставление широких полномочий правителям и независимость их от народа в решении многих важнейших вопросов жизни государства. Однако в исключительных случаях Гроций допускал свержение народом власти тирана, если его действия будут направлены против безопасности общества.

С. Пуфендорф более, чем Г. Гроций, был склонен к компромиссам с теологией. Первой «должностью» человека в силу естественного закона является его обязанность перед богом, ибо «чин естественный», как и сам человек, сотворен богом. Именно бог — инициатор создания государства. Но этот желаемый самим богом институт не может возникнуть без предварительного согласия людей, которое одно есть действительная опора государства. Таким образом, хотя и очень осторожно, Пуфендорф также проводит секуляризацию политической теории. С явной иронией он относится к попыткам выводить верховную власть в государстве непосредственно от бога[5].

Гроций, Пуфендорф и другие теоретики естественного права XVII века видели в «общественном договоре» согласное решение индивидов об установлении сильной, единой государственной власти, которая могла бы противостоять губительному состоянию феодальной раздробленности. Они лишь вскользь касались проблемы личной свободы человека, поступаясь ею во имя утверждения государственного суверенитета. Гоббс, например, считал, что индивиды, составляющие государство, обязаны руководствоваться требованиями «естественного закона» и государственная власть вправе принудить их к этому. Но сама власть вовсе не обязана сообразовываться с «естественным законом», такое соответствие может быть лишь милостью государя по отношению к подданным. Отсюда Гоббс выводил тезис о неограниченных правах верховного правителя по отношению к подданным.

Деятели русской культуры первой четверти XVIII века высоко ценили произведения Гроция, Гоббса и особенно Пуфендорфа. Переводчик Пуфендорфа Г. Бужинский видел главное достоинство

книги «О должности человека и гражданина», в том, что она посвящена такой кардинальной проблеме, как «естественный закон», ибо закон этот «...в умах человеческих самим естеством всеянный... А гражданские законы токмо ко просвещению и изъяснению оных естественных законов надлежат»[6].

Ф. Прокопович в своих сочинениях и проповедях в защиту петровских преобразований, не отказываясь от традиционных теологических обоснований, признавал их недостаточными и дополнял доводами, почерпнутыми у теоретиков естественного права. В естественном состоянии, по мнению мыслителя, люди не знали государства. Это создавало для них серьезные неудобства, их жизнь и благополучие не были ограждены законом. Поэтому люди пришли к соглашению о необходимости установить верховную власть и подчиниться ей. Форма государства определяется в результате общественного договора по воле народа. Но воля народа определена в соответствии с божественным предначертанием и поэтому является незыблемой, не подлежит пересмотру. Все симпатии Ф. Прокоповича на стороне монархии, притом монархии неограниченной и наследственной. Необходимость абсолютной монархии доказывает, по его мнению, весь опыт мировой истории. Обращаясь к древней и современной истории, проповедник повсюду находил все то же «политическое таинство» — господство наследственной монархии: «Начни от Европы, предстанут Испания, Галлия, Германия, Дания, Швеция и прочая. Вси вид монаршеский, вси скипетра наследуемое имущия. Пойди в Африку, — такого чина: Фец, Тунис, Алгер, Трипол, Барка и великая Ефиопия — народ абиссинский и прочия на полудни государства. Пойди в Асию, — такова: Туркия, Персида, Индия, Хина с

Китаем и Япония, все подобное слышим и в Америке, новом имянуемом свете»[7].

Если абсолютизм родился из опыта мировой истории, то и повиновение ему также является одним из законов, порожденных историей. Каким бы ни был повелитель, люди должны ему повиноваться. Суверенитет абсолютной власти монарха Ф. Прокопович обосновывает тезисом, что это суверенитет народный, но народ свои права «...весьма отложил и отдал государю своему...», который и является единственным носителем власти. Власть самодержца не связана никакими законами, даже изданными им самим. Самодержец издает повеления, подлежащие беспрекословному исполнению. Поэтому и церковь должна быть всецело подчинена государству, монарх является главою церкви. Вопросу об отношениях светской и духовной власти Ф. Прокопович посвятил специальный «Розыск исторический»[8].

Выступая за секуляризацию культуры, за подчинение церкви государству, придерживаясь передовых для того времени взглядов на природу и общество, Ф. Прокопович, В. Н. Татищев, Г. Бужинский и другие деятели петровской эпохи, подобно своим западноевропейским предшественникам, не были свободны от провиденциализма. Выводя «общественный договор» из воли людей, Ф. Прокопович тут же добавляет, что эта воля определена божественной волей.

В истории русской общественной мысли XVIII века Антиох Кантемир является как бы связующим звеном между философскими устремлениями периода петровских преобразований, выраженными Ф. Прокоповичем, Д. Кантемиром, Г. Бужинским, В. Татищевым, и идеями следующей эпохи, воплощенными в деятельности М. Ломоносова и В. Тредиаковского.

Исследователи по-разному оценивают философско-исторические воззрения А. Кантемира. Г. В. Плеханов в «Истории русской общественной мысли» исходит из того, что А. Кантемир, Ф. Прокопович и В. Татищев явились «...первыми идеологами абсолютной монархии в России»[9]. Находясь в России, поэт, как и все почитатели Петра I, был убежденным сторонником абсолютизма и принимал довольно активное участие в борьбе дворян против попытки «верховников» ограничить власть императрицы Анны. В Англии Кантемир знакомится с другой формой государственного правления, во Франции он сближается с просветителями, которые вели уже энергичную атаку против «старого порядка». Явным выпадом против абсолютной монархии были «Персидские письма» Монтескье, которые перевел Кантемир. Изменилось ли, вследствие перемены интеллектуального климата, отношение мыслителя к самодержавию? Г. В. Плеханов склонен давать отрицательный ответ: преданность Антиоха Кантемира абсолютизму «уцелела». Свидетельством этого, по мнению автора «Истории русской общественной мысли», является увлечение «Политикой» Боссюэ, а ею мог увлекаться «...только сторонник неограниченной монархии»[10]. Г. В. Плеханов отмечал у поэта «неудовлетворенность собственно русским монархизмом...», но это не означает изменения отношения к абсолютизму вообще. А. Кантемир мог «распространять свое сочувствие и на французскую неограниченную монархию, и на английскую конституцию»[11].

М. Эрар в монографии, посвященной деятельности русского дипломата при дворе Людовика XV, дает свою интерпретацию того факта, что Кантемир, часто делая сравнения между абсолютистским режимом Франции и конституционной монархией Англии, причем всегда в пользу последней, никогда не

касался самодержавной России. Можно ли объяснить это осторожностью дипломата, или здесь имеется другая причина? По мнению М. Эрар, «...вероятнее, что Россия и Запад являются для него политически двумя отдельными мирами, которые преждевременно сравнивать»[12]. Автор считает, что отношение мыслителя к политическому режиму в России не претерпело никаких изменений на протяжении всей его жизни. Для него Россия всегда была «...азиатским царством, где земля и люди являются собственностью суверена», и всегда должна такой оставаться[13].

Рассматривая основные аспекты философско-исторической концепции А. Кантемира, Л. А. Петров одной из главных ее особенностей называет понимание развития общества как результата «борьбы разума с глупостью; просвещения с невежеством...», которое противопоставляется «богословско-провиденциальной точке зрения, царившей в России в первой половине XVIII века»[14]. Шагом вперед поэта, по сравнению со своими единомышленниками в лице Ф. Прокоповича и В. Татищева, является, по мнению исследователя, признание природного равенства людей и их равенства перед лицом закона и суда. Однако Л. А. Петров не ставит вопроса об отношении Кантемира к абсолютизму и не различает определенной эволюции в его философско-исторических воззрениях.

Проблема изменения отношения мыслителя к русскому самодержавию остается также вне внимания авторов раздела об А. Кантемире в «Истории философии в СССР». Особо отмечая понимание Кантемиром роли разума в развитии общества, они указывают на его отдельные догадки о действии в обществе таких факторов, как «нужда» и «естественный закон»[15].

А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров в книге «Русская философия XI—XIX веков» исходят из того, что мыслитель «...рассматривал петровское государство в качестве идеала общественной организации, поскольку оно открывало дорогу просвещению и развитию национальной культуры»[16]. В идее Кантемира о равенстве людей по природе и в его требовании подойти к оценке дворянина и крестьянина с точки зрения пользы, приносимой обществу, авторы усматривают влияние просветительской философии XVIII века. Мыслитель, по их определению, является выразителем взглядов передового дворянства, поддерживавшего петровские преобразования и боровшегося за их сохранение и продолжение, и тем самым сторонником «просвещенного абсолютизма» в России. Подобно названным выше исследователям, авторы «Русской философии XI—XIX веков» не склонны видеть какой-либо эволюции в воззрениях Кантемира на абсолютизм.

Ф. Я. Прийма поставил вопрос об эволюции воззрений Антиоха Кантемира на абсолютную монархию в Европе, подчеркнув при этом, что такая эволюция могла изменить также его отношение к самодержавию в России. По мнению исследователя, «деспотизм и произвол бездарных преемников Петра I» в России, знакомство с политикой французского короля, изучение просветительских теорий государственного устройства способствовали тому, что Кантемир «...не мог относиться с прежним доверием к теории «просвещенного» абсолютизма»[17].

Более подробное рассмотрение проблемы эволюции общественно-политических взглядов мыслителя предпринял З. И. Гершкович. Он выдвигает в качестве главных факторов, определивших развитие воззрений Кантемира, воздействие социальных условий русской действительности, а также личные

связи и идейный контакт с деятелями раннего французского Просвещения[18].

Уже в ранних произведениях Антиох Кантемир выражает свою приверженность теории естественного права. Главными авторитетами для него являются Гроций и Пуфендорф. Г. Гроций «...первый основательно изъяснил закон естественный» в своем трактате «О праве войны и мира»[19]. В книгах С. Пуфендорфа «Введение в историю европейскую» и «О должности человека и гражданина» также «...содержится основание всего права естественного»[20]. Русский мыслитель придерживается того деления права, которое дано Гроцием в трактате «О праве войны и мира». Оно уходит своими корнями к Аристотелю и учитывает, с одной стороны, право естественное, а с другой — право волеустановленное, которое, в свою очередь, делится на право божественное, право гражданское и право народов. Примечательно, что А. Кантемир, в отличие от Гроция и Пуфендорфа, нигде не упоминает о божественном праве. Зато мыслитель четко отграничивает от естественного закона «гражданские уставы». Последние, разные для каждой страны, являются волеустановлением государей, в то время как естественный закон «...есть правило от самой природы нам предписанное, которое всегда неотменно и без которого никакое сообщество устоять не может»[21]. Кроме того, существует еще право народов. Это «...суть законы, которые содержать должны народы разных властей для удобного взаимного сообщения и взаимной пользы»[22].

Естественное состояние человечества, по Кантемиру, — «золотой век», когда «...люди все одной только добродетели прилежали, отдаляясь всяких злостей; тогда все, кто что имел, обще для всех было и лакомство не знатно было»[23]. То спокойное

и руководимое разумом стремление к общению, которое мы встречаем в трактате Гроция, и у Кантемира является основой, на которой люди объединяются в государство. Однако, в отличие от Гроция, Пуфендорфа и Прокоповича, которые усматривали главную причину создания государства и установления законов в чувстве самосохранения, в осознанной людьми необходимости уберечь себя и свою собственность от насилия посредством государства, Кантемир главное назначение законов и тем самым государства видит в том, «...чтоб исправить нравы...»[24].

Теория естественного права Кантемира-философа, как и его творчество вообще, отличается ярко выраженной этической окраской. В учреждении законов и правоучительной науки «...познается склонность людей к добронравию...»[25] Естественный закон, призывающий человека к сообществу, добру, вложен самой природой в его сердце:

> «Ты голос закона
> В сердцах природа что от век вложила
> И бог во плоти подтвердил, внушая,
> Что честно, благо — пусть того лишь сила
> Тобой владеет, злости убегая»[26].

Человеческий разум, постигающий тайны природы и преобразующий ее, является главным двигателем общественного развития. Его действиям присуща, однако, все та же этическая направленность — управление им народами и царствами выражается не иначе, как через исправление нравов и внедрение добродетелей в общество.

> «Народами той же Разум управляет,
> Преступающих же с злочинств достягает,
> Он царства правит»[27].

Деизм в воззрениях на природу проявляется также в трактовке человека. Кантемир минимализи-

рует функции бога не только в природе, но и в человеческой истории. Властитель мира, по Кантемиру, создал небо, солнце и землю, установил небесным телам «...течений меру, порядок и время...», дал жизнь животным и человеку. Но, получив жизнь от всесильного творца, человек волен в своих действиях, «...понеже всяк человек волен рождается душой и может всегда быть волен, если в младости привыкнет быть господином страстей своих»[28].

Подобно своим старшим современникам — Ф. Прокоповичу и В. Татищеву — А. Кантемир выступает за суверенитет государственной власти. Наиболее адекватной формой государственного суверенитета является для мыслителя монархия. Лишь ее приказания придают естественному закону повелительную силу, реализуемую в гражданских законах. Законы, «учрежденные от государей», святы. Подданный должен подчиняться им, как и самому государю. «Мы должны с подобострастием послушны быть *чтительной силе законов*, и когда оная молчание в чем предписывает, должны мы молчать по меньшей мере до тех пор, пока у нас советы будут требовать»[29].

Идеологи петровских преобразований в России придавали своему учению о государстве крайне абсолютистский характер. Если у Пуфендорфа договор между подданными и властителем является двусторонним, а у Гроция допускаются исключения из обязанности подчинения, то у Ф. Прокоповича, например, договор является строго односторонним, никакого противодействия верховной власти не допускается. Такие же абсолютистские настроения присущи и воззрениям А. Кантемира в раннем периоде творчества. Поэт выступает против бунтовщиков, которые, прикрываясь лозунгом «воли и славы», вводят народ в заблуждение и «...приятны-

ми сими именами подущая глупый народ, в худшее бесславие и неволю приводят, пользу к себе привлекая»[30]. В качестве высшего аргумента абсолютного суверенитета власти монарха мыслитель выдвигает широко распространенное в то время положение о том, что государь является «наместником божию на земле» и поэтому ему всячески нужно оказывать «должное почтение»[31].

Вслед за теоретиками естественного права он распространяет государственный суверенитет и на область религиозного культа. Религиозные доктрины и церковные институты, с ними связанные, призваны укреплять светскую государственность, а не подрывать ее. Именно с этих позиций Кантемир оценивает деятельность Ф. Прокоповича, который «...и церковных делах и в правлении дел гражданских, елико к церковным касаются, славен, прилежен, трудолюбив, благочестив, перен и умом от бога чрез труды свои довольно одарен. Все же те добродетели неусыпно употребляет в пользу всем»[32]. Одной из важных заслуг Петра I, по мнению Кантемира, явилось то, что тот «...составил регламент церковный, по которому Синод церковные дела правит»[33].

В своих сочинениях он выступает против вмешательства церкви в светские дела:

«Вплетаются сами в сборы
и расправы светские.
Будто в том им власть соборы
вручили вселенские»[34].

Во время событий 1730 года, связанных со вступлением на престол Анны Иоанновны, Антиох Кантемир выступает активным сторонником абсолютной монархии. Тогда в защиту абсолютизма, против власти «верховников», ограничивающей самодержавие, поднялось дворянство во главе с почитателями Пе-

тра I — Ф. Прокоповичем, В. Н. Татищевым, А. Кантемиром и другими деятелями эпохи. По установившейся традиции их объединяют в так называемую «ученую дружину» Петра I. В «Истории философии в СССР» отмечается, что в послепетровскую эпоху боярско-аристократической реакции «...противостояли сторонники «просвещенного абсолютизма», представители «ученой дружины» Петра I — Ф. Прокопович, В. Татищев, А. Кантемир и их сподвижники»[35]. Авторы «Русской философии XI—XIX веков» пишут, что в этот период выразители интересов передового дворянства — Ф. Прокопович, В. Н. Татищев, А. Д. Кантемир, А. М. Черкасский, Н. Ю. Трубецкой — объединились в кружок, который «...именовался „ученой дружиной Петра"»[36].

Однако в литературе, посвященной А. Кантемиру, вопрос о времени существования «ученой дружины» как особой организации и об участии в ней мыслителя остается спорным. В XIX веке биографы Ф. Прокоповича, касаясь его отношений с Антиохом Кантемиром, утверждали, что вопрос об «ученой дружине» настолько ясен, что излишне возвращаться к нему[37]. Г. В. Плеханов также безоговорочно допускал существование «ученой дружины», в которой «...специалистом по части литературы был князь А. Д. Кантемир»[38].

В книге М. И. Радовского «Антиох Кантемир и Петербургская академия наук» отрицается существование «ученой дружины» как некоторой сложившейся организации. По словам исследователя, под «ученой дружиной» Прокопович в своем послании к Кантемиру по поводу «Сатиры I» «...имел в виду круг образованных людей, объединенных общими идейными установками и противопоставивших себя, — конечно, каждый в одиночку — всем поборникам старины»[39]. Выражение же «ученая

дружина», как указывалось еще в первой половине XIX века, было заимствовано Ф. Прокоповичем из «Посланий» Горация[40].

З. И. Гершкович в своей диссертации «А. Д. Кантемир. Вопросы мировоззрения и литературной деятельности» (1952) высказал мнение, что «ученая дружина» стала существовать только после событий 1730 года. В февральских же событиях этого года все будущие члены «ученой дружины» приняли участие независимо друг от друга. Из-за отсутствия фактов о связях тех людей, которых обычно называют «ученой дружиной» — Феофана Прокоповича, В. Н. Татищева и Антиоха Кантемира — вообще невозможно, считает З. И. Гершкович, предполагать существование «ученой дружины» до 1730 года.

Исследователь творчества Кантемира Н. В. Шкляр утверждает, что знакомство поэта с Феофаном Прокоповичем могло состояться еще в 1727—1729 годах и, следовательно, уже с тех пор стала существовать «ученая дружина». Наиболее убедительным доказательством связей между А. Кантемиром и Прокоповичем, по мнению Н. В. Шкляр, является «...превосходное знакомство Кантемира с творчеством Феофана, с теми произведениями, которые не были широко распространены даже в списках, а также заимствования его у Феофана»[41].

Не до конца выяснен также состав так называемой «ученой дружины». Как указано выше, авторы «Русской философии XI—XIX веков» относят к ней А. М. Черкасского и Н. Ю. Трубецкого, П. Н. Берков называет среди позднейших участников «ученой дружины» А. П. Волынского и А. Ф. Хрущева[42], а Д. Д. Благой включает в их число В. К. Тредиаковского, «...почти сразу же по возвращении из чужих краев примкнувшего к кружку Феофана»[43]. Включение в состав «ученой дружины» Черкасского и Тре-

диаковского заставляет предполагать, что она существовала главным образом после 1730 года. Известно, что А. М. Черкасский в 1730 году возглавлял группу, выдвинувшую «конституционный» проект, и только под влиянием сложившихся обстоятельств в борьбе с «верховниками» он, как и вся группа, выступил в поддержку самодержавия. Исследователи считают, что сторонником группы А. М. Черкасского в 1730 году был также Антиох Кантемир[44].

Предположение о существовании «ученой дружины» после 1730 года противоречит точке зрения исследователей XIX века, которые полагали, что «ученая дружина» возникла намного раньше событий 1730 года, когда сторонники абсолютной монархии выступили на борьбу с «верховниками». После воцарения Анны Иоанновны наступила реакция, немецкое окружение императрицы поспешило расправиться с сильными политическими противниками, способными устроить новый правительственный переворот. Одно из доказательств тому — почетная «ссылка» Антиоха Кантемира в Англию, вследствие которой «ученая дружина» лишилась одного из своих главных членов.

Таким образом, вопрос о времени существования «ученой дружины» и об участии в ней Антиоха Кантемира еще далеко не разрешен. Тем не менее бесспорны знакомство и личные связи мыслителя со своими старшими современниками — Ф. Прокоповичем и В. Н. Татищевым, а также его выступление в защиту абсолютизма в России во время февральских событий 1730 года. Тогда от имени сторонников абсолютной монархии послание к императрице Анне Иоанновне составил А. Кантемир. В нем была выражена просьба к герцогине Курляндской сохранить тот образ правления, который был установлен в

России Петром I: «...Всемилостивейше просим вас соизволить принять самодержавие, с которым царствовали ваши предшественники, уничтожить условия, присланные вашему величеству от верховного совета и подписанные вами»[45].

Относительно заговора «верховников» нет единых оценок. Наиболее распространенной является точка зрения, согласно которой победа «верховников» повернула бы события вспять, ликвидировав петровские преобразования[46]. Но существуют и другого рода предположения: верховный совет, ограничивающий самодержавие, мог бы положить начало конституционной монархии в России[47].

Можно допустить, что сына бывшего молдавского господаря не радовала перспектива прожить всю жизнь при дворе самодержавного царя и всегда чувствовать шаткость своего положения, зависящего от капризов и прихотей монарха. Об этом свидетельствует его присоединение к группе А. М. Черкасского, выдвинувшей «конституционный» проект. Однако у А. Кантемира были личные разногласия с партией «верховников». К ней принадлежал князь Голицын, при помощи которого старший сын Д. Кантемира Константин присвоил себе наследство отца, обделив остальных братьев. Антиох считал себя ограбленным, нищим и мог надеяться на улучшение своего состояния только при торжестве самодержавия. Кроме того, поэт надеялся, что Анна Иоанновна возобновит войну с Турцией и освободит Молдавию. Одним из условий договора между господарем Молдавии и Петром I в 1711 году было обязательство русского царя в случае завоевания в будущем Молдавского княжества у турок поставить на его престол Дмитрия Кантемира или одного из его сыновей[48]. Антиох Кантемир считал себя достойной кандидатурой на господарский престол и не от-

казывался от мысли править Молдавией и впоследствии, в период своего пребывания за границей. В сентябре 1736 года сестра Мария писала поэту в Лондон: «Может быть мы увидим когда-нибудь наше прежнее отечество и мирно доживем свой век, каждый так, как бы ему хотелось. Но мне кажется, что тот, кто будет владыкой целой земли, должен взять на себя бремя правления. Таким образом, если вам суждено быть владетельным князем нашей страны, то вам придется проститься с уединенной философской жизнью»[49].

Только при торжестве политики, начатой Петром I, Антиох Кантемир надеялся увидеть Молдавию освобожденной. В лице Анны Иоанновны он видел продолжателя деяний Петра. Но это не все мотивы, побудившие Кантемира выступить в 1730 году в защиту самодержавия в России. В ту пору поэт был убежден, что в России наука найдет себе опору и защиту в лице просвещенного монарха, каким был Петр I и какой он надеялся увидеть Анну Иоанновну. Поэтому Кантемир выступил против «верховников», видя в них людей, покушавшихся не только на его собственное состояние, но и на дорогие его сердцу идеалы. Одновременно с высказываниями в защиту абсолютной монархии раннего периода творчества мыслитель выдвигает высокие моральные требования к самому монарху. Жизнь общества зависит, в конечном счете, от господствующих в нем нравов, от правильных законов, от того, какой монарх стоит у власти — просвещенный и добродетельный или жестокий и безнравственный. Поэт создает в своих произведениях своеобразный «моральный кодекс» правителя. Главные «добродетели» государя — благонравие, милосердие, доброта, покровительство наукам и т. д. «...Что пристойнее императрице-христианке, как благонравие, — писал

Кантемир в примечании к «Речи к благочестивейшей государыне Анне Иоанновне, императрице и самодержице всероссийской», — власть, сила беспредельная, корона и скипетр — внешнее есть украшение, подчиненным к исправлению их полезное; доброта же нравов — внутренняя души краса, которая самой ей путь к неизреченному показует блаженству»[50].

Распространение благонравия среди граждан, особенно среди дворян, и есть условие процветания государства:

«Множество благонравных высокого чина
Есть благополучию общества причина»[51].

Внедрить добронравие и тем самым обеспечить благополучие всего общества и отдельного индивида может лишь просвещенный монарх, «философ на троне». Идеал просвещенного монарха воплощен у А. Кантемира, как, впрочем, и у других деятелей эпохи, в образе Петра Великого — «...достойно вечныя славы императора, распространившего власть и славу государства своего, введшего добронравие в народ, святы учредившего законы и не напрасно названного *отца отечества*»[52].

Петровские реформы были эталоном практической деятельности и политической программой для русской культуры 1720—1750 годов. Только благодаря этому просвещенному царю, по Кантемиру, стало возможным в России процветание наук и искусств и приобщение народа к добродетели и просвещению:

«...немо суеверство злое
Пало и знаем служить царю славы
Сердцем смиренным и чистыми нравы»[53].

Однако и в раннем периоде творчества Кантемир не выражает того безоговорочного оправдания лю-

бых действий правителя, какое встречается у его старших современников — Прокоповича и Татищева. Высшей «должностью» государя является забота о благе и безопасности народа, и поэтому мыслитель осуждает «...тирана такого, который любит войну и вступает в войну для того только, что война ему люба»[54]. Поэт выступает против тех, кто «...в царе похваляют за страх то, что в подданных резко осуждают»[55].

«Мало пользует тебя звать хоть сыном царским.
Буде в правах с гнусным ты не разнишься псарским»[56].

Не в «лютости» заключается сила власти правителя, а в доброте и милости по отношению к подданным, потому что «...суровость не обыкла производить верных подданных»[57]. Уже в переложенных в ранней юности псалмах Кантемир стремился обличать всесильных правителей, которые без причины «...давят бедных, сильно злоправны...»[58].

Мыслитель не ограничивается только критикой злоправий монархов, с годами он все настойчивее предостерегает об опасности для общего блага, которая таится в монархической форме правления: «Когда кто властью силен и с низшими себя разговоры имеет, не нужны ему доказательства; понеже хотя слово его право, хотя нет, никто прекословить не смеет, иной надежду имея, милость какую от него получить, иной опасаясь беды в дерзновенном ответе. И поэтому обычайно знатные и великосильные речи свои авторитетом своим, а не доказательством и поводами подтверждают. Король французский, вместо всех доводов указы свои так кончает: Nous voulons et nous ordonnons, car tel est notre plaisir, то есть мы хотим и повелеваем, понеже так нам угодно»[59].

При таком образе правления возникает как раз то самое состояние опасности и бесправия, о котором писал Локк, а также Монтескье, Вольтер и другие французские просветители XVIII века. Такое положение человека способствует процветанию в обществе эгоизма, притворства и обмана. Нет гнуснее действия, чем «...почитать... богами...» тех, которые над людьми «...начальствуют», — с возмущением восклицает А. Кантемир в примечании к «Сатире V»[60].

Примечательно также увлечение поэта в ранней юности книгой Фенелона «Приключения Телемаха», проникнутой антиабсолютистскими тенденциями. Перевод этого сочинения, осуществленный в 1766 году В. К. Тредиаковским, вызвал, как известно, решительное осуждение со стороны Екатерины II[61], а сам факт появления «Тилемахиды» рассматривается исследователями, как переход Тредиаковского от «...безусловной поддержки абсолютизма... к критике „злых царей", тиранов и их своекорыстного окружения»[62].

Во втором периоде творчества антиабсолютистские тенденции в воззрениях А. Кантемира усиливаются. Правление Анны Иоанновны не оправдало надежд и чаяний поэта. Знакомство с политическим устройством Англии еще больше расшатало его веру в правомерность абсолютной монархии. В письме из Англии он заявляет, что англичане «...превосходят других наций, как в умении хорошо жить, так и в искусстве управления государством»[63].

Годы жизни и деятельности А. Кантемира совпадают, как известно, с началом раннего периода французского Просвещения. Сам Кантемир с 1738 года и до самой своей смерти (в 1744 году) находился во Франции в качестве русского посла при дворе Людовика XV.

Вера в познавательную мощь разума сближала просветителей с рационалистами XVII века. Но эта вера — лишь одна из сторон Просвещения. К. Маркс настойчиво отделял рационалистов XVII века от просветителей. Он указал, что «...пораженная французским Просвещением, и в особенности французским материализмом, метафизика XVII столетия праздновала свою победоносную, полную содержания реставрацию в лице немецкой философии»[64].

Теория естественного права в XVIII веке получает совершенно иную направленность по сравнению с той, которую придавали ей мыслители предыдущего столетия. Общая тенденция социальной философии XVII века — стремление на нерелигиозной основе построить апологию сильного централизованного государства, обеспечивающего «гражданский мир». В XVIII веке реальностью стал глубокий кризис феодального абсолютистского государства, его разрушительное воздействие на экономическую жизнь, индивидуальную психологию и нравы. «Вечный страх и постоянная опасность насильственной смерти», от которой индивид Гоббса искал спасения в государстве, оказывается теперь характеристикой самого деспотического государственного устройства. Индивид в нем пребывает в состоянии перманентной запуганности, которая делает совершенно невозможными «моральные добродетели». На смену этим добродетелям приходит раболепство и угодничество, прекрасно уживающиеся с завистью, мстительностью, коварством.

Картину неизбежного нравственного вырождения масс людей, находящихся под эгидой деспотического государства, блестяще представил Монтескье в «Персидских письмах» и в трактате «О духе законов». У философов XVIII века само понятие «закон» приобрело совершенно иной смысл. Ранние

теоретики естественного права под законами понимали публичные волеизъявления суверена, в них выражалась его привилегия на неограниченную власть, которой он обладал по первоначальному договору. В понимании французских просветителей XVIII века Закон (с большой буквы) противопоставлялся множеству законов, вердиктов, постановлений самого государя, в которых его воля проявлялась не как общегосударственная, а как частная. Поэтому Закон — уже не публичное выражение привилегии, которую государь обрел по первоначальному договору, а выражение самого «первоначального договора». Закон внеличен, он открыт каждому через его разум и является принудительным по своему прямому смыслу до всякого обнародования. Будучи обнародованным, закон связывает любого субъекта, в том числе и верховного правителя.

Если Дж. Локк высказал сомнение в правильности такой формы правления как абсолютная монархия, а Ш. Монтескье развил дальше критику деспотического государства, то Ж.-Ж. Руссо уже прямо выдвигал требование свержения этой абсолютной государственной власти и установления народного суверенитета. А. Кантемир знакомится с трактатом Локка «О гражданском правлении» еще будучи студентом Академии наук в Петербурге. В Париже он сближается с Монтескье, переписывается с Вольтером, часто встречается с Фонтенелем, Клеро, Мопертюи и другими деятелями раннего французского Просвещения. Поэт был знаком с той интерпретацией, которую давали французские просветители первой половины XVIII века теории естественного права и «общественному договору». Принципиально важным моментом в эволюции идейно-политических воззрений мыслителя является его выбор для пере-

вода на русский язык «Персидских писем» Монтескье.

По мере обострения социальных противоречий русской действительности, достигших особой напряженности во времена бироновщины, политические взгляды Кантемира приобретали более радикальный характер. Критика общественных пороков, выросших на почве абсолютистских порядков, становится у него все более острой и глубокой. В своих высказываниях мыслитель, подобно просветителям, идеализирует английскую конституцию, противопоставляет английский государственный строй деспотизму абсолютистского режима Франции. Отзывы Кантемира о политических правах, господствовавших в абсолютистской Франции 30—40-х годов XVIII века, имеют сугубо отрицательный характер. Не случайно французские государственные деятели относились весьма неприязненно к русскому послу, ставя ему в вину его «англофильство».

Конституционные и антиабсолютистские симпатии Антиоха Кантемира отмечены его современниками. О. Гуаско писал, что Кантемир «...не верил будто благо людей находится в тиранических руках неограниченного правителя... Поэтому он всегда удивлялся английскому порядку, где мудрый парламент ограничивает высшую власть такими преградами, что она никогда не может встать выше законов, и он же обеспечивает подданным уверенность, что никакой Нерон не сумеет слишком далеко зайти в своем варварстве и обратить Рим в пепел...»[65]. Более того, французский биограф Кантемира, знавший его в последние годы жизни, счел эти настроения неизменно присущими ему: «Впрочем же он всегда думал, что монархия, ограниченная аристократией, является лучшей формой правления»[66].

Антиох Кантемир явно поддерживал идею конституционной монархии в Европе. Все же остается не до конца решенным вопрос о его отношении к монархическому режиму в России. Часто делая сравнения между французским абсолютизмом и конституционной монархией Англии, причем всегда в пользу последней, мыслитель никогда не касался самодержавной России. Можно ли объяснить это осторожностью дипломата, или здесь имеется другая причина? Некоторые высказывания Кантемира заставляют полагать, что он считал более приемлемым для России «просвещенный абсолютизм». При воцарении Елизаветы Петровны он выражал надежду, что она будет «философом на троне», каким хотел видеть короля во Франции Вольтер. Сам Кантемир до конца своей жизни не расставался с мыслью стать «владетельным правителем Молдавии».

Личные связи и идейный контакт с деятелями раннего французского Просвещения, несомненно, сыграли важную роль в развитии мировоззрения Антиоха Кантемира. Однако главным фактором, определившим эволюцию его философских и политических взглядов, явилось воздействие социальных условий русской действительности. Этим объясняется также возвращение Кантемира в «Словоприношении к императрице Елизавете Первой», написанном в 1742 году, к своему юношескому идеалу «просвещенного монарха», воплощенному в образе Петра I. Поэт выражал надежду, что Елизавета Петровна продолжит дело своего отца, возвращая России «...сладкое... Петрово время»[67]. Апеллирование к авторитету Петра I оказывалось в духе времени. Для 1740-х годов вообще был характерен пристальный интерес к Петру I и его эпохе. Деятели русской культуры середины XVIII века изображали наступающее царствование Елизаветы Петровны как вос-

становление прерванных после Екатерины I традиций петровской политической и государственной деятельности. Ломоносов, например, в своих одах Елизавете обязательно говорил о Петре I. Такая параллель являлась общим местом в русской публицистике и литературе 1740-х годов.

Практически концепция «просвещенного абсолютизма» мало чем отличается от концепции конституционно-монархического строя, и они вполне уживались в сознании Монтескье, Вольтера и других деятелей XVIII. Уживались они и в сознании Антиоха Кантемира. Ф. Энгельс писал об этом периоде: «...Абсолютная монархия XVII—XVIII веков... держит в равновесии дворянство и буржуазию друг против друга»[68]. Идеал «просвещенного монарха», нарисованный Кантемиром в его произведениях, во многом совпадает с тем идеализированным образом правителя, который создавали в своих сочинениях французские просветители, в частности Монтескье. Правление Елизаветы Петровны разочаровало и вызвало недовольство у многих из тех, кто в свое время восторженно встретил ее восшествие на престол. Оппозиционные настроения захватили, например, в конце 50-х годов В. К. Тредиаковского. Еще раньше такое разочарование постигло А. Кантемира. Следствием этого явилось проповедуемое в стихах последних лет его жизни, а также в «Письмах о природе и человеке» отречение от «мирских забот». В противовес требованию, предъявляемому просветителями к человеку — активная деятельность, непримиримость к недостаткам существующего строя, он в этот последний период призывает к примирению с действительностью, «златой умеренности», уходу от активной общественной деятельности.

Разочарование в политике Елизаветы явилось также одной из причин стремления Кантемира оста-

вить дипломатическую службу. Неразвитость экономических и политических условий русской жизни препятствовали оформлению политических воззрений мыслителя в цельную систему. Не вполне правомерно также высказывание Г. В. Плеханова о сочувствии Кантемира как французской монархии, так и английской конституции. В недовольстве мыслителя французским абсолютизмом можно уловить неодобрение самого русского самодержавия. Не случайны в творчестве поэта своеобразные «уроки» русским царям, а высказывания в пользу конституционной монархии относятся большей частью к периоду бироновщины, вызвавшей в России недовольство политикой Анны Иоанновны.

§ 2. Этический идеал

В условиях известного равновесия в Европе на рубеже XVII—XVIII веков между дворянством и буржуазией сословная идеология как характерная форма феодального сознания должна была неизбежно разрушаться и разрушалась. На смену понятию сословного человека приходило понятие естественного человека, на месте представления об извечном сословном неравенстве людей возникала идея их естественного равенства в смысле общности и неизменности их естественной природы. Свое философское обоснование и этическое содержание эти понятия получили в философии и этике теоретиков естественного права. Т. Гоббс писал в «Левиафане»: «Природа создала людей равными в отношении физических и умственных способностей, ибо, хотя мы наблюдаем иногда, что один человек сильнее или умнее другого, однако, если рассмотреть все вместе, то окажется, что разница между ними не настоль-

ко велика, чтобы один человек, основываясь на ней, мог претендовать на какое-нибудь благо для себя, на которое другой не мог бы претендовать с таким же правом»[69].

В России первой четверти XVIII века своеобразным отражением этих настроений явилась «Табель о рангах» Петра I, ущемившая привилегии боярских родов и открывшая доступ в дворянскую среду выходцам из других сословий. Она была основана на признании и утверждении права личной заслуги. Идея внесословной ценности человека легла в основу формирования демократической традиции в русской общественной и философской мысли XVIII века. К ней неоднократно обращались последующие деятели культуры данного столетия. В суждениях В. К. Тредиаковского присутствуют настроения недовольства всесилием «породных», он выдвигает требование, чтобы положение человека в обществе определялось независимо от сословной принадлежности, а «заслугами и славою за добродетель».

Антиох Кантемир уже в раннем периоде творчества выступает в защиту идеи внесословной ценности человека. Мыслитель возвышается над понятием генеалогической чести и критикует «благородство» происхождения с точки зрения теории естественного права. Между вольным человеком и холопом, — утверждает он, — «...природа никакой разницы не поставила в составе тела: та же кровь, те же кости, та же плоть»[70]. Благородство происхождения не дает никакого права «...требовать себе новое награждение...», пока человек сам своими делами не заслужил того. Ведь если обратимся к истории, то убедимся, что каждый дворянин *«...в сохе сыщет начало блистательному роду»* и «что нет таких, которого бы племя не из подлого рода начала некогда произошло»[71].

Однако в раннем периоде творчества Кантемир еще непоследователен в проведении принципа естественного равенства. Признавая общность физических и моральных качеств вольного и холопа, доказывая происхождение благородного «от подлого рода», он тем самым подтверждал право любого человека дослужиться до дворянского чина. Но он оставался еще в рамках сословных предрассудков, когда писал, что «общее почти всем благорассудным политикам мнение есть...», что из двух людей с одинаковыми заслугами, из которых один «был бы подлого роду, а другой из знатной фамилии... должно предпочесть благородного для того, что хотя персональные качества обоих равны, да благородного и предки услуги показали, а простолюдный сам первый в пользу отечества трудится»[72].

В окончательной редакции сатир, оформившейся к началу 1740-х годов, позиция Антиоха Кантемира становится прогрессивней и последовательней. Он определеннее проводит идею естественного равенства людей. Если прежде в его сатирах шла речь о равенстве «знатных» и «незнатных» без дальнейшей конкретизации социального положения, то теперь поэт прямо говорит о естественном равенстве дворянина и холопа:

«...Пахарь и вельможа
Равны в суде, и одна правда превосходна»[73].

Исходя из своей концепции естественного равенства людей, Кантемир выражает решительный протест против жестокого обращения с крепостными:

«Бьешь холопа до крови, что махнул рукою
Вместо правой — левою (зверям лишь прилична
Жадность крови; плоть в слуге твоей одноличная)»[74].

Поэт осуждает крайности и жестокости, связанные с крепостным правом, и призывает «с милостью»

относиться к крепостным крестьянам. «Весьма обличения достойна... суровость господ к служителям»[75].

Деятели русской культуры первой половины XVIII века еще не пытались разрешить крестьянский вопрос или даже поставить его в центр внимания. Становясь сторонником идеи «естественного равенства людей» как морального равенства, Антиох Кантемир не выступает против социального неравенства вообще. Классовый интерес заставлял Антиоха Кантемира, В. Н. Татищева и других деятелей эпохи защищать и обосновывать необходимость сохранения крепостного права. В их представлении отмена крепостного права ставила под сомнение самое существование русского государства. В. Н. Татищев писал, что «...вкоренившийся обычай неволи переменить не безопасно».

Начиная со второй половины XVII века в русской мысли намечается тенденция новой трактовки человека и его деятельности. Она связана с многочисленными социальными преобразованиями, вызвавшими активизацию деятельности людей в разных областях жизни — от хозяйства и торговли до политики и культуры. Появляется новый критерий оценки человеческой деятельности. Если в Древней Руси человека ценили в основном за его богоугодные дела — молитвы, посты, «подаяние милостыни» и т.д., то со второй половины XVII века главную заслугу человека видят в его мирской жизни: энергия и труд человека в воззрениях деятелей русской культуры этого периода стали отделяться от церковной интерпретации, ранее обязательной[76]. Такое понимание человеческой деятельности приближалось к выдвинутому гуманистами Возрождения принципу активного служения общественному делу, «общей пользе». С этих позиций подходили к оценке своей деятельности и деятельности своих современ-

ников представители русской мысли первой половины XVIII века. Антиох Кантемир выдвигает одним из главных требований к человеку активное участие в жизни общества: «В уединении живем только про себя, кто хочет своим сродникам и приятелям быть полезен, должен отложить уединение и жить в сообществе с людьми»[77]. Критерием нравственности для поэта является содействие общему благу:

«Хвально идет, кто спешит к должности усердно
И кто за отечество положит жизнь твердо;
Память его честна быть ввеки заслужила»[78].

В духе новой морали XVIII века мыслитель провозглашает: «В общей я пользе собственную чаю»[79]. Гражданскую направленность приобретает у Кантемира само определение этического учения. По словам Гуаско, этику он предпочел всем другим наукам, «...говоря, что оная человеку необходимо нужна, поскольку научает нас познавать самих себя, поступать честно и сделаться полезным обществу...»[80]. Формулируя свое понятие «благонравия», мыслитель подчеркивал, что благонравными людьми могут считаться те, кто «...потом и мозольми в пользу отечества добывает себе славу»[81]. Отсюда и главная задача воспитания состоит в том, «...чтоб разными способами, как бы по степеням, возводить их (воспитуемых.— *Г. Б.*) к благонравию, для того, что благонравием только могут учиниться полезными отечеству, людям любезны и желательны»[82]. Человек, по Кантемиру, рождается чистым, как доска, на которой можно написать все, что угодно. Поэтому воспитание имеет очень важное значение. «Нет такого младенца, — утверждает он, — которого бы доброе воспитание не могло бы учинить благонравным человеком»[83]. Характер человека зависит в значительной степени также от того влияния, какое окажет на него общество. «Воспитание не от одних тех

зависит, коим мы воспитать отданы, но все, что младенца ни окружает, сильно в нем прав произвесть»[84]. Проблема человека неразрывно связана у Кантемира с проблемой нравственности, добродетели, которая занимает большое место в произведениях философов и писателей XVII—XVIII веков. Философы расходились между собой в вопросе о происхождении добродетели. Локк выступал против того, что добродетель является врожденным качеством человека: *«Добродетель по большей части одобряют не потому, что она врождена, а потому что она полезна»*[85]. Английский моралист А. Э. К. Шефтсбери (1671—1713), с произведениями которого, как полагают исследователи, А. Кантемир мог быть знаком, утверждал, что добродетель коренится в самой природе человека.

В одном примечании к своим переводам из Горация Кантемир выясняет: «Природы ли иль наук есть плод добродетель?» Отвергая мнение стоиков и «всех язычников», согласно которым человек — источник добродетели, поэт пишет: «Мы правильнее бога источником всех благ признаваем; он нам добродетель дарует, без которого ни мудрость, ни тишину стяжать не можем»[86]. В «Песни IV. В похвалу наук» Кантемир также считает, что нравственность послана людям богом. «Царь мира предвечный», чтобы предупредить гибель рода человеческого,

> «...произвел Мудрость...
> И послал тую людям, да, их страсти
> Обуздав, нравов суровость исправит
> И на путь правый их ноги наставит»[87].

Добродетель, как и правоучение, дарует нам бог, но это не столько врожденное качество человека, сколько идеал, к которому мы должны стремиться, следуя правилам человеческой морали. Обладание добродетелью уже само по себе вознаграждает че-

ловека, делает его счастливым. Одна добродетель «...сильна дать нам совесть покойную, умеренность в желаниях, постоянство и терпение во всяком счастья состоянии и смелость ждать нетрепетно смерть, — дары весьма драгоценные и которых злонравный лишиться должен»[88].

Истинно добродетельные люди заставляют восхищаться ими как в великих, так и в малых делах. «Я хорошо знаю — писал Кантемир Ж. Х. Лестоку в 1742 году, — что почести не могли бы привносить никакое изменение в сердца и душу лиц с великими заслугами, достойными уважения, потому что эти заслуги выше всех внешних украшений, которые уважают лишь если внутренние качества их выделяют»[89]. Конечно, быть добродетельным не так легко. Человек подвержен воздействию не только положительных, но и отрицательных страстей. Действия первых диктуются стремлением к удовлетворению потребностей самой человеческой природы, а вторых — стремлением к удовлетворению искусственных потребностей, вызванных суетностью, неразумием. Жизнь человека должна состоять в постоянном подавлении этих неразумных потребностей. «Бог установил нас в мире, чтоб непрестанно биться против злонравия и страстей наших. Кто в том бою унывает, подобен малодушным воинам, положив ружье свое, покидают свое место и сами неприятелю сдаются», — писал поэт в примечаниях к своим переводам из Горация[90].

События начала царствования Анны Иоанновны вызвали в России настроение неуверенности и крайней подозрительности. Писатели, поэты и публицисты стали обсуждать и изображать в своих сочинениях такие человеческие черты, как хитрость, скрытность, проницательность. Уже в то время в произведениях А. Кантемира тема человеческой ко-

рысти, хитрости «...приобрела общечеловеческий смысл»[91]. С годами поэт все больше стал убеждаться, что в современном ему обществе, где царствует притворство, обман и угодничество, истинно добродетельных людей «...привыкли видеть редко» и, вследствие этого, они«...поражают умы, как нечто новое»[92]. «Редко в наши веки добродетель за внутреннюю ея самой красоту любят: коли добро делают — ждут воздаяния, а когда не делают — ждут наказания»[93]. В основе «всех наших действ два повода: польза и похвала», — писал он[94]. Подавляя свои порочные инстинкты, люди поступают так не из-за природной тяги к добродетели, не из-за того, что «...добродетель собою красна», а опять-таки из своих эгоистических интересов: желания прославиться, приобрести уважение, получить выгоду и т. п. Люди не довольны, «...злобны быть и такими являться. Злость под добродетели видом укрыть тщатся...»[95].

Наблюдаемое поэтом в последние годы жизни состояние нравов в современном ему обществе, алчность, жадность, неуверенность человека в безопасности своей жизни, заставили его искать выхода в уединении на лоне природы, в занятиях наукой:

«Тот в сей жизни блажен, кто малым доволен,
В тишине знает прожить, от суетных волен
Мыслей, что мучат других, и топчет надежну
Стезю добродетели к концу неизбежну»[96].

Идеалом счастья мыслитель выдвигает безмятежность души, естественным препятствием к достижению идеала являются суетные, неразумные желания самого человека и его страсти. «Нет счастья человеку, когда он собственного удовольства и внутреннего спокойства не имеет»[97].

Хотя в последние годы жизни теме стоического ожидания смерти уделяется довольно много места в стихах и письмах Кантемира, все же это не прово-

ведь аскетизма христианской религии, не мечты о потустороннем счастье и страхе наказания. Само утверждение мыслителя, согласно которому основанием счастья для каждого человека является овладение добродетелью, подрывало веру в «загробные» наказания и воздаяния, а также в бессмертие души.

Внутренний покой, по Кантемиру, достигается не покаянием и молитвами, а путем самопознания и благонравной жизни. Мыслитель проповедует «златую умеренность», призывает удалиться на лоно природы от суеты жизни и заниматься науками, «...иследуя всех вещей действа и причины». Г. В. Плеханов писал: «Это действительно идеал «златой умеренности»... Он советует не унижаться, *а беречь свое человеческое достоинство,* не угождать тем, от которых можно чем-нибудь попользоваться, а *учиться*.... В тогдашнем обществе человек, проповедывавший *такую* умеренность, являлся настоящим «учителем жизни»... Число людей, способных увлекаться наукой и пренебрегать ради нее жизненными благами низшего рода, хотя и медленно, но увеличивалось на Руси, а по мере того как увеличивалось это число, увеличивалось и влияние того идеала, к которому стремился Кантемир»[98].

Несмотря на преклонение перед наукой, у Кантемира категория разума никогда не выступала в качестве единственного и абсолютного критерия. Для него человек и его внутренний мир составляли наивысшую ценность. Овладение наукой не должно быть самоцелью, а средством познания добра, овладения добродетелью. Вероятно, поэтому во всех своих произведениях он отдает предпочтение прежде всего проблемам этики. Богатство, заслуги перед обществом, образованность ничего не значат, если человек не обладает высокой нравственностью.

«В степенях блистающих имен не дивися
И богатств больших; живи тих, ища, что честно,
Что и тебе и другим пользует нелестно
К нравов исправлению; слава твоя вечно
Между добрыми людьми жить будет, конечно»[99].

«Истинное блаженство» доступно лишь тому, кто «малым доволен», кто, уединившись на лоне природы, предается самопознанию и философскому созерцанию, которые одни лишь могут принести человеку высшее счастье. Сформировавшись в рамках классицизма, творчество А. Кантемира сочетает в себе, наряду с тенденциями морализма и культа добродетели, также эмоциональную задушевность, свойственную раннесентиментальной драме. Исследователи неоднократно указывали на близость поэта к ✓ одному из первых наиболее крупных представителей этого жанра — Нивелю де ла Шоссе. В ряде произведений Кантемира, написанных в последние годы жизни, особенно в «Письмах о природе и человеке», главенствует мысль о благотворности уединения ✓ вдали от шумной и вредной жизни общества. Поэт выдвигает тезис о том, что лишь в одиночестве среди природы человек может найти для себя мир и спокойствие. Это заставляет вспомнить Ж.-Ж. Руссо, который будет призывать «возвратиться к истокам», бежать от всего социального, рассудочного к естественному, сентиментально-искреннему, устремиться от культуры к природе. В русской литературе, через полстолетия после смерти Кантемира, эта мысль возродится в «Бедной Лизе» Н. М. Карамзина.

§ 3. Концепция развития мировой цивилизации

Увлечение историей развития науки, философии и искусства способствовало формированию у Антиоха Кантемира оригинальной концепции мировой

истории, опирающейся на эти проявления человеческого духа. В первой четверти XVIII века в России появляются новые исторические теории. Наиболее распространенной была теория исторического круговорота, основанная на том, что главная роль в культурном развитии человечества переходит от народа к народу, пока, наконец, не возвращается к тому народу, с которого развитие начиналось.

В начале XVIII века считали, что при Петре I пальма культурного первенства переходит в руки России, нового народа, выходящего на мировую арену и имеющего возможность использовать достижения двух континентов — Европы и Азии. На Западе теорию круговорота применительно к России развивал Г.-В. Лейбниц[100]. В России же она нашла отражение в теории четырех монархий, соединенной с библейской традицией, Гавриила Бужинского и в теории историко-географических циклов Дмитрия Кантемира[101]. Теории исторического круговорота придерживался и сам Петр I. Передвижение наук он приравнивал к обращению крови в человеческом сердце и считал, что «...со времени они оставят свое местопребывание в Англии, Франции и Германии, продержатся несколько веков у нас, а затем снова возвратятся в истинное свое отечество — в Грецию»[102]. Известный деятель петровской эпохи Г. Бужинский подчеркивал роль Петра I, который поднял значение России в истории и «...отныне все народы европейские в своих побеждены суть мнениях». Еще совсем недавно они «...недостойно о государстве Российском и глаголиху и рассуждаху», теперь же они «...худые мнения на лучшие переменища»[103].

Дмитрий Кантемир сделал попытку соединить теорию исторического круговорота с популярной в то время теорией четырех монархий. Причем сама

эта теория бралась им в значительно измененном виде. Он создал свою синтетическую теорию мировой истории, перенеся все развитие мировой истории в рамки историко-географических циклов. Обращение к природе для объяснения общественных явлений было не новостью для той эпохи. Начиная с Геродота, который показал великое значение Нила для экономики и социальной структуры Египта, и кончая Монтескье, который ставил психологию людей в отношение к климату, мыслители не могли абстрагироваться от связи человека и человеческого общества с географическими условиями природной среды, и эти условия они считали определяющими для судеб народов.

Свою историческую теорию Дмитрий Кантемир изложил в трактате «Monarhiarum phisica examinatio», рукопись которого на русском языке под названием «Монархий физическое рассуждение» хранится в библиотеке Петра I. Она была, видимо, преподнесена царю автором. Главная идея этого произведения — представить всемирную историю в виде циклов, сменяющихся во времени. При этом прогресс достигает своей вершины в северных странах. Дмитрий Кантемир опирается на закон, лежащий в основе всего сущего: все «...возникает и исчезает, изменяется и преображается, рождается и умирает, или, как бы мы это ни выразили, имеет конец. И разум и опыт учит нас тому, что при этом конце из разложения одного рождается другое»[104]. Творец этого закона, по Дмитрию Кантемиру, — бог, но эта творящая воля воплотилась в некие естественные категории, имеющие самостоятельное значение и доступные изучению человеком. По мнению мыслителя, все «монархии проходят своего рода естественный и неизменный круг, так как в них,

как и во всем остальном, сохраняется необходимый порядок прошедшего, настоящего и будущего»[105].

Антиох Кантемир нигде не упоминает об этой теории своего отца. Но он был, по-видимому, с ней знаком, судя по неоконченной юношеской поэме «Петрида», в ней утверждается, что Петру I «...скипетр всего мира можно б дати»[106]. Во всяком случае, поэт хорошо знал «Историю Оттоманской империи» Дмитрия Кантемира, в которой нашла отражение теория историко-географических циклов. Влияние этой теории заметно и в концепции эволюции мировой цивилизации Антиоха Кантемира, изложенной им в «Песни IV. В похвалу наук»[107].

Решающим критерием при установлении пути развития мировой цивилизации служит А. Кантемиру идейное развитие общества, история его культуры. Такое отношение к мировой истории было характерным для того времени. В. Н. Татищев например, первым этапом истории человечества считал дописьменный период, второй начинается у него изобретением письма, третий — появлением христианства, четвертый — обозначен началом книгопечатания. Все зависит, таким образом, от просвещения. Близкой к этим идеям была также концепция «странствования Муз», которую разделял В. К. Тредиаковский. Музы озаряют своим светом последовательно то одну, то другую страну. Они жили в Древней Греции, Древнем Риме, затем посетили в новое время Италию, потом Францию и, наконец, они явились в Россию.

За основу своей «Песни IV. В похвалу наук» А. Кантемир берет произведение античного писателя Лукиана «Беглецы», в котором описывается развитие наук и искусств у древних народов. Науки и художества, «наипаче же правоучение», под именем «Мудрости» переходят от народа к народу,

приобщая их к культуре и цивилизации. В «Беглецах» Лукиана «похождения Мудрости» завершаются Древней Грецией, А. Кантемир продолжает их, следуя развитию человеческой истории.

«Преуспеяние Мудрости» начинается у А. Кантемира на Востоке, в Индии, откуда она переходит на юг в Эфиопию и Египет, потом в Вавилон и через Скифию, находящуюся на севере, идет снова на юг — в Элладу. От греков она движется на запад к народу, «владетелю мира» — римлянам. «По разделении римской империи на восточный и западный престол, — отмечает Кантемир, — в обоих с науками так добродетели, как и мужество и силы унывать стали, и напоследок северные народы, каковы вандалы, готфы и франциты опровергнули престол западный, на которого обломках основалася держава ишпанская, германская, французская и иные»[108].

По основание новых европейских государств еще не означало торжества на их территории наук и добродетели. «Мудрость» обосновалась в Константинополе, и лишь после того, как турки «...опрокинули престол восточный взятием Константинополя»..., некоторые из греческих ученых нашли приют в Италии у Медичи. «Когда в Италии науки уже завелися, то мало по малу и в прочих европейских народах — во Францию, Германию, Англию, даже и до северных краев распространились»[109].

Таким образом, у Антиоха Кантемира процесс развития мировой цивилизации также проходит несколько кругов: Индия — восток, Эфиопия и Египет — юг, Вавилон — по отношению к Индии — запад, Скифия и Фракия—север. После первого круга расцвет наук и искусств перемещается на юг, в Грецию, оттуда на запад, в Рим, и снова на север— в современные европейские страны. Не будучи историком, Кантемир не создает строгую историческую

теорию. «Песнь IV. В похвалу наук» и комментарии к ней являются лишь косвенным изложением его взглядов на процесс развития мировой истории.

Необходимо особо подчеркнуть этическую окрашенность концепции развития мировой истории у Антиоха Кантемира. Процветание народов, их приобщение к культуре и цивилизации зависит от степени их нравственности. «Мудрость» олицетворяет у поэта не столько науки и художества, сколько «правоучение», которое бог послал людям, чтобы спасти их от неминуемой гибели вследствие «злонравия». Такая трактовка возникновения человеческой цивилизации перекликается с его пониманием теории естественного права вообще.

Историческая концепция Антиоха Кантемира во многом уже освободилась от груза религиозно-схоластических идей и некоторой тенденциозности, которые присутствовали в теории Дмитрия Кантемира, а также Г. Бужинского, Ф. Прокоповича и других деятелей петровской эпохи. В мировом процессе развития человеческой цивилизации, прослеженного Антиохом Кантемиром, нет места библейской истории. Сам бог выступает лишь в качестве своеобразного «перводвигателя» мирового исторического процесса, после чего человеческая история развивается естественным путем без вмешательства божественной силы.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В истории русской философской и общественной мысли XVIII века Антиох Кантемир занимает своеобразное место между мыслителями периода петровских преобразований — Г. Бужинским, Д. Кантемиром, Ф. Прокоповичем, В. Татищевым — и деятелями послепетровской эпохи — В. Тредиаковским и М. Ломоносовым. Для первого поколения русских мыслителей XVIII века характерно преобладание «латинской» ориентации. Деятели петровской эпохи в своих воззрениях опирались в основном на научную и философскую литературу XVI—XVII веков, написанную на латинском языке. Молодое поколение следующей эпохи, а вместе с ним и Антиох Кантемир, еще во многом связано традициями Московской славяно-греко-латинской академии. Однако оно ориентируется уже большей частью на науку и философию XVIII века, приобщаясь к новым идеям посредством современных европейских языков. Это поколение занимается разнообразной научной популяризаторской деятельностью, направленной на приобщение русского читателя к идеям науки и философии Нового времени. В контекст этих устремлений вписываются переводы «Истории» Роллена, «Тилемахиды» Фенелона, книги о Фр. Бэконе, осу-

ществленные В. К. Тредиаковским, а также сделанные А. Д. Кантемиром переводы «Разговоров о множестве миров» Фонтенеля, «Персидских писем» Монтескье, «Доказательства бытия бога...» Фенелона, трактата «О свете» Фр. Альгаротти, содержащего изложение физики Ньютона, оригинальный «Трактат по алгебре».

Антиох Кантемир является одним из создателей отечественной культуры на национальном языке. Само обращение поэта к современному ему русскому языку для создания своих произведений, как и выдвинутое им требование к поэзии — пользы, гражданственности, имеют ярко выраженный гуманистический и патриотический смысл. Начатую Антиохом Кантемиром работу по созданию научной и философской терминологии продолжили В. К. Тредиаковский и М. В. Ломоносов. С этой точки зрения перед нами еще одно свидетельство близости поэта русским мыслителям середины XVIII века.

В ранний период творчества воззрения Антиоха Кантемира наиболее близки взглядам Ф. Прокоповича и В. Татищева. Вместе с ними он выступает в защиту абсолютизма в России как убежденный сторонник петровских преобразований. Подобно своим старшим современникам мыслитель опирается в своих общественно-политических воззрениях на теорию естественного права Г. Гроция и С. Пуфендорфа. Однако уже тогда мышление Кантемира отличается от воззрений Прокоповича и Татищева большей степенью секуляризации. В его концепции мировой цивилизации, оформившейся уже к концу первого периода, теологический момент сведен к минимуму. В отличие от Ф. Прокоповича, Г. Бужинского, Д. Кантемира он исключает из мировой истории историю библейскую. Сама человеческая цивилизация развивается у мыслителя без непосред-

ственного вмешательства божества. Бог в концепции мировой истории Антиоха Кантемира, как и в его концепции природы, выступает лишь в качестве перводвигателя.

Сильная этическая направленность теории естественного права Кантемира, отличающая ее от теорий Гроция, Пуфендорфа и Прокоповича, присутствует и в концепции мировой истории. Если Прокопович, Татищев и Тредиаковский связывали прогресс человечества преимущественно с развитием науки и образования, то Антиох Кантемир соотносит его также и с состоянием нравов в обществе.

Другим фактором, уже в ранний период творчества выделявшим Кантемира среди его старших современников, явилось довольно четко выраженное стремление отойти от односторонней интерпретации «общественного договора». Эта тенденция обнаружилась у Кантемира довольно рано и отразилась в увлечении конституционными проектами и антиабсолютистскими сочинениями, а также в общей критике деспотизма.

Первый период творчества Антиоха Кантемира характеризуется своеобразным сочетанием теологических, гуманистических и рационалистических идей. Ему еще свойственны представления о строгом разделении души и тела в человеке, нападки на античный атомизм и материализм, телеолого-космологическое доказательство бытия бога и т. п. Вместе с тем в его воззрениях этого периода явно намечается гуманистическая ориентация в сочетании с некоторыми идеями рационализма. Гуманистическая направленность обнаруживается в самих теологических идеях. Тезис о строгом разделении души и тела в человеке косвенно приводит Кантемира к прославлению человеческого разума в духе гуманизма и рационализма.

Второй период характеризуется более прочными позициями науки и философии Нового времени в литературной и общественной деятельности Кантемира. Он разрабатывает механистическую картину мира в духе картезианства, выражает свою приверженность гелиоцентризму, разделяет ряд положений физики Ньютона и сенсуализма Локка.

Эволюция философско-исторических воззрений Антиоха Кантемира — еще одно доказательство отличия его мировоззрения от взглядов В. Н. Татищева и Ф. Прокоповича. Во втором периоде творчества мыслитель проявляет меньший интерес к теории естественного права Г. Гроция и С. Пуфендорфа. Его привлекает та интерпретация теории «общественного договора», которая была свойственна мыслителям первой половины XVIII века.

«Письма о природе и человеке» Антиоха Кантемира явились естественным продолжением начатой им в предыдущий период популяризации в России идей науки и философии Нового времени. Обращение мыслителя к теме доказательства бытия бога соответствовало веяниям времени. Однако «Письма о природе и человеке» являются не столько попыткой дать русскому читателю стройную систему доказательств бытия бога, сколько стремлением познакомить его с новейшими открытиями науки и философии XVIII века. Они выражают верность Кантемира науке и философии, основанной на идеях этой науки.

Усиливавшаяся критика деспотизма, более последовательное проведение принципа естественного равенства людей, критика жестокостей, связанных с крепостным правом, вера в благородство естественных склонностей человека и ценность воспитания, подчеркивание роли общества в формировании характера человека, вера в мощь разума сближали

Антиоха Кантемира с французскими просветителями первой половины XVIII века. Его колебания между «просвещенным абсолютизмом» и «конституционной монархией» отражали дух времени. Они были присущи и просветителям, которые видели единственно возможное средство улучшения жизни общества в распространении образования, пропаганде знаний и в вытекающих из этого постепенных изменениях, реформах всех сторон жизни общества. Осуществления этой «программы» французские просветители первой половины века ждали от «просвещенного» монарха, «философа на троне».

Вместе с тем определенные настроения и идеи Кантемира, сказавшиеся в последний период жизни и творчества, не позволяют считать его убежденным просветителем. Разочарование в политике Елизаветы, обстоятельства личной жизни обусловили отказ поэта от основного требования, выдвигаемого просветителями, — активной деятельности человека в обществе. Вместо этого он проповедует уход от активной общественной деятельности, защищает идеал морального совершенствования, философского созерцания.

Тезис, согласно которому «истинное блаженство» заключается в философском созерцании, еще за пять веков до Кантемира был осужден церковью как еретический. Этот тезис разделял Т. Коридале, который считал, что философское созерцание — основа настоящего счастья. Однако рассуждения русского поэта в этот период жизни похожи не только на неоаристотелевские тезисы Коридале. Они во многом близки также тем веяниям, которые приносил в европейскую литературу и философию середины XVIII столетия наступавший сентиментализм.

Антиох Кантемир относился к тем представителям русской культуры, которые разрабатывали и

пропагандировали просветительские идеи на русской почве. А. Д. Кантемир, В. К. Тредиаковский, М. В. Ломоносов и другие деятели послепетровской эпохи подготовили в России идейную почву для развернувшегося во второй половине XVIII века русского Просвещения.

Творчество А. Кантемира, вся его деятельность способствовали дальнейшему развитию в России культуры философского мышления, разработке философской и научной терминологии. В его трудах отразилось отношение к философии как к науке со своей строгой системой понятий и категорий. Выдвинутая Антиохом Кантемиром идея внесословной ценности человека и критика жестокостей крепостного права явились одним из источников формирования демократических традиций в русской общественной мысли XVIII века.

ПРИМЕЧАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

[1] Об идеологической работе КПСС. Сборник документов. М., 1977, с. 465.
[2] См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 41, с. 304—305.
[3] Там же, т. 2, с. 178.
[4] См.: Tsourkas Cl. Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'oeuvre de Théophile Coridalée (1563—1646). Thessalonique, 1967.
[5] См.: Vaida P. Dimitrie Cantemir și umanismul. Buc., 1972, p. 229.
[6] См.: Зубов В. П. Аристотель. М., 1963, с. 343.
[7] Lanson G., Tuffrau P. Manuel illustré d'histoire de la littérature française. Paris, 1953, p. 380.
[8] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 20, с. 183.
[9] См.: Грассгоф Х. Первые переводы сатир А. Д. Кантемира.— В кн.: Международные связи русской литературы. М.—Л., 1963, с. 105—111.
[10] Satyres de M. le Prince Cantemir, avec l'histoire de sa vie, traduites en Français, à Londres chez Jean Nourse. 1749. Satyres du Prince Cantemir. Traduites du Russe en Français, avec l'histoire de sa vie. A. Londres, chez Jean Nourse. 1750.
[11] См.: Грассгоф Х. Первые переводы сатир А. Д. Кантемира, с. 105.
[12] Heinrich Eberhards, Freyerrn von Spilcker, versuchte freye Uebersetzung der Satyren des Prinzen Kantemir, nebst noch einigen andern poetischen Uebersetzungen und eigenen Gedichten, auch einer Abhandlung von dem Ursprunge, Nutzen und Fortgange der Satyren, und der Lebensbeschreibung des Prinzen Kantemir. Herausgegeben und mit einer Vorrede begleitet von C. Mylius, Berlin, 1752.

[13] Сатиры и другие стихотворческие сочинения князя Антиоха Кантемира, с историческими примечаниями и кратким описанием его жизни. Спб., 1762.

[14] Русские классики. Сочинения князя Антиоха Дмитриевича Кантемира. Спб., 1836; Сочинения Кантемира. Издание А. Смирдина. Спб., 1847; Собрание сочинений известнейших русских писателей. Избранные сочинения князя Антиоха Кантемира. Издание П. Перевлесского. М., 1849.

[15] Сочинения, письма и избранные переводы князя А. Д. Кантемира со статьей о Кантемире и с примечаниями В. Я. Стоюнина. Изд. П. А. Ефремова. Спб., т. 1, 1867; т. 2, 1868.

[16] Глаголева Т. М. Материалы для полного собрания сочинений князя А. Д. Кантемира. Спб., 1906.

[17] Кантемир Антиох. Собрание стихотворений. Библиотека поэта, большая серия, изд. 2-е, ред. П. Н. Берков, вступит. ст. Ф. Я. Приймы, подготовка текста и прим. З. И. Гершковича. Л., 1956.

[18] Антиох Кантемир называл датой своего рождения 10 сентября 1709 года. Этой дате соответствуют и все указания поэта на свой возраст в примечаниях к сатирам. В письме к Вольтеру он отмечал, что ему было двадцать два года в 1731 году, когда он уехал из России, будучи переведен с военной службы на дипломатическую (см.: Майков Л. Н. Материалы для биографии князя А. Д. Кантемира. Спб., 1903, с. 139). Год 1709 как дата рождения Антиоха Кантемира назван во всех изданиях его сатир в XVIII веке: во французских 1749 и 1750, в немецком 1752, в русском 1762 года. Эта же дата названа и в первых молдавских изданиях 1844 и 1858 года. В напечатанном Н. Новиковым в 1772 году «Опыте исторического словаря о российских писателях» также указывается 1709 год (см. в кн.: Материалы для истории русской литературы. Изд. П. А. Ефремова. Спб., 1867, с. 44). Впервые 1708 как год рождения Антиоха Кантемира назван в его жизнеописании, прилагаемом к «Истории о жизни и делах молдавского господаря князя Константина Кантемира», изданной в Москве в 1783 году. Установлено, что это жизнеописание является переводом биографии Антиоха Кантемира, написанной О. Гуаско и вошедшей в названные выше издания сатир поэта. При переводе многие места были пропущены, сделаны некоторые дополнения и не всегда обоснованно исправлены хронологические даты, как, например, год рождения Антиоха Кантемира. Этим жизнеописанием пользовался В. Г. Белинский при написании статьи о Кантемире в

1845 году и главным образом через эту статью утвердился в русском литературоведении 1708 год как дата рождения Антиоха Кантемира. На необоснованность ее указывалось неоднократно (см.: Петухов Е. В. Русская литература. Исторический обзор главнейших литературных явлений древнего и нового периода. Пг., 1916, с. 442; Радовский М. И. Антиох Кантемир и Петербургская Академия наук. М.—Л., 1959, с. 87; Grasshoff H. Antioch Dmitrievič Kantemir und Westeuropa. Berlin, 1966, S. 1—5).

[19] См.: Шимко И. И. Новые данные к биографии князя А. Д. Кантемира и его ближайших родственников. Спб., 1891, с. 97.

[20] Simonescu. D. Mihail Kogălniceanu ca tipograf şi editor la Iaşi.— Studii şi cercetari de bibliologie. Buc., 1957, p. 172.

[21] Satire шн алте поетиче компунерь де принцул Антиох Кантемир. Традусе дин русешто де А. Донич шн К. Негруци. Яшні. 1844.

[22] Satire шн алте поетиче компунерь де принцул Антиох Кантемир. Традусе дин русеште де А. Донич шн К. Негруци. Яшні. 1858.

[23] См.: Корбу Х. «Сатире шн алте поетиче компунерь» де Антиох Кантемир шн унеле проблеме але литературій молдовенешть патрузечьоптисте.— Нистру, 1971, № 5, п. 125—147.

[24] Стоюнин В. Я. Князь Антиох Кантемир в Лондоне (Из биографии Кантемира. 1732—1738).— Вестник Европы, 1867, № 3, № 6; Он же. Князь Антиох Кантемир в Париже.— Вестник Европы. 1880, № 8—9; Шимко И. И. Новые данные к биографии князя А. Д. Кантемира и его ближайших родственников; Александренко В. Н. К биографии князя А. Д. Кантемира. Варшава, 1896; Майков Л. Н. Материалы для биографии князя А. Д. Кантемира.

[25] Плеханов Г. В. История русской общественной мысли.— Соч., т. XXI. М.—Л.. 1925, с. 79—100.

[26] Веселовский А. А. Антиох Кантемир — переводчик Горация (Классический мир в представлении русского писателя первой половины XVIII века). Пг., 1914.

[27] Глаголева Т. М. К литературной истории сатир князя А. Д. Кантемира (Влияние Буало и Лабрюйера). Спб., 1913.

[28] А. Д. Кантемир, его жизнь и сочинения. Сборник историко-литературных статей, составил В. Покровский. М., 1905; изд. 2-е дополненное. М., 1910.

[29] Пумпянский Л. В. Очерки по литературе первой половины XVIII века.— XVIII век. Сб. 1. М.—Л., 1935, с. 101.

[30] Тимофеев Л. М. Кантемир и развитие силлабического стиха.— В кн.: Очерки теории и истории русского стиха. М., 1958; Веселитский В. В. Антиох Кантемир и развитие русского литературного языка. М., 1974; Галактионов А. А. О месте А. Д. Кантемира в истории русской философии.— Вестник Ленинградского университета, серия обществ. наук, 1955, № 11, вып. 2; Алексеев М. П. Монтескье и Кантемир. Вестник Ленинградского университета, серия обществ. наук, 1955, № 6, вып. 2; Прийма Ф. Я. Антиох Кантемир и его французские литературные связи.— Русская литература. Труды отделения новой русской литературы АН СССР, т. 1. М.—Л., 1957; Петров Л. А. Философские взгляды Антиоха Кантемира.— Ученые записки Красноярского педагогического института, т. 12, 1958; Гершкович З. И. К вопросу об эволюции мировоззрения и творчества А. Д. Кантемира.— XVIII век. Сб. 3. М.—Л., 1958; Он же. Идейные связи русских и французских просветителей. Монтескье и Кантемир.— Вестник истории мировой культуры, 1959, № 4; Он же. Об идейно-художественной эволюции А. Д. Кантемира.— В кн.: Проблемы русского просвещения в литературе XVIII века.— М.—Л., 1961; Радовский М. И. Антиох Кантемир и Петербургская Академия наук. М.—Л., 1959; Шкляр И. В. Формирование мировоззрения Антиоха Кантемира.— XVIII век. Сб. 5. М.—Л., 1962; Простомолотов Ф. П. Политико-экономические взгляды А. Д. Кантемира.— Уч. зап. Кишиневского госуниверситета, 1964, т. 66.

[31] См.: Прийма Ф. Я. Антиох Дмитриевич Кантемир.— В кн.: Кантемир А. Собрание стихотворений, с. 39—41.

[32] Петров Л. А. Указ. соч., с. 97.

[33] История философии в СССР, т. 1. М., 1968, с. 297.

[34] Гершкович З. И. Об идейно-художественной эволюции А. Д. Кантемира, с. 232.

[35] Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия XI—XIX веков. Л., 1970, с. 87.

[36] Там же, с. 88.

[37] Коробан В. Димитрие Кантемир ши Антиох Кантемир.— Култура, 1973, № 35—37; Белоусова Е. Ф. Влияние Дмитрия Кантемира на Антиоха Кантемира.— В кн.: Наследие Дмитрия Кантемира и современность. Кишинев, 1976.

[38] Белоусова Е. Специфика переводов сочинений Антиоха Кантемира.— Лимба ши литература молдовеняскэ, 1976, № 2; Коробан В. К вопросу о биографии Антиоха Кантемира.— Лимба ши литература молдовеняскэ, 1971, № 4.

[39] Lozinski G. Trois épisodes de l'ambassade de Cantemir à Paris.— Le Monde slave. Paris, 1925; idem. Le Prince Cantemir et la police parisiènne (1741).— Le Monde slave. Paris, 1925; idem. Le prince Antioche Cantemir, poete français.— Revue des Etudes slaves. Paris, 1925.

[40] Ehrhard M. Le prince Cantemir à Paris (1738—1744). Paris, 1938.

[41] Ehrhard M. „Lettres sur la nature et l'homme" du prince Cantemir.— Revue des Etudes slaves, t. 34, f. 1—4. Paris, 1957.

[42] Grasshoff H. Antioch Dmitrievič. Kantemir und Westeuropa. Berlin, 1966, S. 258—333.

[43] Там же, с. 239—240.

[44] Grasshoff H. Kantemirs Verhältnis zu den Jansenisten. Eine französische Überzetzung der 1. Satire aus dem Jahre 1744.— Zeitschrift für slawistik, VIII, 1963; idem. Die humanistische weltbild der russischen Flühaufklärung. Das humanistische Weltbild der Aufklärers und Satirikes A. D. Kantemir.— Studien zur Geschihte der russischen Literature des XVIII, Bd. III. Berlin, 1968.

[45] См.: Грасхов Х. Значение общественно-воспитательной функции литературы для изучения русского просвещения.— XVIII век. Русская литература XVIII века и ее международные связи. Сб. 10. Л., 1975, с. 58.

[46] Ewans R. I. Antiokh Kantemir and his German translators.— Slavonic and East-European Rewiew, 1957, vol. 36, N 86; Ewans-Morda R. I. M. Antiokh Kantemir and his first biographer and translator.— Slavonic and East-European Review, 1958, v. 37, N 88.

[47] Nadrịçh G. L'influence italiène sur A. Kantemir.— Institutio universitario orientale. Annali, sezione slava, v. VI. Napoli, 1963.

[48] Căntemir A. Stihuri. Buc., 1966.

[49] Călinescu G. Notă despre Antioh Cantemir.—Studii şi cercetări de istorie literară şi folclor. Anul III, 1954; Ilarea V. Influenţa lui Dimitrie Cantemir asupra lui Antioh Cantemir.— Revista de istorie şi teorie literară, 1967; N 1; idem. Ideea ciclurilor istorico-geografice la Dimitrie şi Antioh Cantemir.— Revista de istorie şi teorie literară, t. 22, N 2, 1973.

ГЛАВА I

[1] См.: История Академии наук СССР, т. 1, 1724—1803 гг. М.—Л., 1958, с. 36.

[2] См.: Белоусова Е. Ф. Влияние Дмитрия Кантемира на Антиоха Кантемира.— В кн.: Наследие Дмитрия Кантемира и современность. Кишинев, 1976; Шкляр И. В. Формирование мировоззрения Антиоха Кантемира.— XVIII век. Сб. 5. М.—Л., 1962; Harea V. Influenţa lui Dimitrie Cantemir asupra lui Antioh Cantemir.— Revista de istorie şi teorie literară, 1967, N 1.

[3] См. Шимко И. И. Новые данные к биографии князя А. Д. Кантемира и его ближайших родственников. Спб., 1891, с. 35.

[4] Grasshoff H. Antioh Dmitrievič Kantemir und Westeuropa. Berlin, 1966, S. 26.

[5] Там же.

[6] Флоровский А. В. Латинские школы в России в эпоху Петра I.— XVIII век. Сб. 5. М.—Л., 1962, с. 327.

[7] Там же, с. 334.

[8] Сочинения, письма и избранные переводы князя А. Д. Кантемира, т. II. Спб., 1868, с. 340 (далее: Кантемир А. Д. Сочинения...).

[9] Там же, с. 244.

[10] Алпатов М. А. Русская историческая мысль и Западная Европа. XVII — первая четверть XVIII века. М., 1976, с. 236.

[11] Дружинин В. Три неизвестные произведения кн. А. Д. Кантемира.— Журнал министерства народного просвещения, 1887, декабрь, с. 5.

[12] Grasshoff G. Antioch Dmitrievič Kantemir und Westeuropa, S. 30.

[13] Цит. по: Грассгоф Г. Первые переводы сатир А. Д. Кантемира, с. 101.

[14] См.: Grasshoff G. Antioch Dmitrievič Kantemir und Westeuropa, S. 35.

[15] См. там же, с. 35.

[16] См. там же, с. 39.

[17] Там же, с. 43.

[18] Там же.

[19] Там же, с. 44.

[20] Кантемир Антиох. Собрание стихотворений. Библиотека поэта, большая серия, изд. 2-е, ред. П. Н. Беркова, вступит. ст. Ф. Я. Приймы, подготовка текста и прим. З. И. Гершковича. Л., 1956, с. 508. В дальнейшем мы будем

ссылаться в основном на это последнее издание поэтического наследия Антиоха Кантемира, при осуществлении которого были использованы новые разыскания в архивах, более тщательно сверены рукописные копии текстов и устранены некоторые неточности, имеющиеся в самом полном до сих пор издании П. А. Ефремова.

[21] Кантемир А. Д. Сочинения..., т. II, с. 428.

[22] Майков Л. Н. Материалы для биографии князя А. Д. Кантемира. Спб., 1903, с. 71.

[23] Там же, с. 28.

[24] См.: Красоткина Т. А. Рукописное наследие Л. Эйлера.— Вестник Академии наук СССР, 1959, № 7, с. 99.

[25] Майков Л. Н. Указ. соч., с. 155.

[26] ЦГАДА, рукописный отдел, ф. 181, д. 1413, ч. IV, л. 33 об.

[27] Майков Л. Н. Указ. соч., с. 141—142.

[28] Цит. по: Гуковский Г. А. Русская литература в немецком журнале XVIII века.— XVIII век. Сб. 3. М.—Л., 1958, с. 380.

[29] См.: История философии в СССР, т. 1. М., 1968, с. 298.

[30] Беркон П. Н. Проблема литературного направления Ломоносова.— XVIII век. Сб. 5. М.—Л., 1962, с. 17—18.

[31] Nadriş G. L'influence italienne sur Antioch Kantemir. Institutio universitario orientale. Annali, sezione slava, v. VI. Napoli, 1963, p. 17—39.

[32] Кантемир А. Собрание стихотворений, с. 369.

[33] См.: Алексеев М. П. «Пророче рогатый» Феофана Прокоповича.— Из истории русских литературных отношений XVIII—XX веков. М.—Л., 1959, с. 17.

[34] Там же, с. 22—23.

[35] Кантемир А. Собрание стихотворений, с. 513.

[36] Там же, с. 208, с. 520.

[37] Cantemir D. Hronicul vechimii romano-moldo-vlahilor. Buc., 1901, p. 88—89.

[38] Кантемир А. Собрание стихотворений, с. 517.

[39] Там же, с. 515—516.

[40] Там же, с. 60.

[41] Там же, с. 378.

[42] Там же, с. 513.

[43] Там же.

[44] Гершкович З. И. Об идейно-художественной эволюции А. Д. Кантемира.— В кн.: Проблемы русского Просвещения в литературе XVIII века. М.—Л., 1961, с. 227.

[45] Кантемир А. Собрание стихотворений, с. 519.

[46] Там же, с. 515.

[47] Там же, с. 521.
[48] Там же, с. 164.
[49] Там же, с. 405.
[50] Там же, с. 521.
[51] Pineau I. B. Erasme. Sa pensée religieuse. Paris, 1923, p. 154.
[52] Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950, с. 80.
[53] Кантемир А. Собрание стихотворений, с. 466.
[54] Там же, с. 202.
[55] Там же, с. 211.
[56] Там же, с. 63.
[57] Там же.
[58] Там же, с. 104.
[59] Там же.
[60] Там же, с. 188.
[61] Там же, с. 521.
[62] Там же, с. 514.
[63] Там же, с. 188.
[64] Там же, с. 404.
[65] Там же, с. 504.
[66] Там же, с. 442.
[67] Там же, с. 196.
[68] Там же, с. 89.
[69] Кантемир А. Д. Сочинения..., т. II, с. 403.
[70] Кантемир А. Собрание стихотворений, с. 203.
[71] Там же.
[72] Там же.
[73] Tsourkas Cl. Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'eouvre de Teophile Coridalée (1563—1646). Thessalonique, 1967, p. 306—309.
[74] Кантемир А. Собрание стихотворений, с. 203.
[75] Там же, с. 64.
[76] Майков Л. Н. Указ. соч., с. 106.
[77] Чтения в обществе истории и древностей российских, кн. I. Спб., 1867, с. 7—8.
[78] Кантемир А. Д. Сочинения..., т. II, с. 409.
[79] Там же, с. 422.
[80] Фонтенель Б. Разговоры о множестве миров. Спб., 1740, с. 14—15.
[81] См.: Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия XI—XIX веков. Л., 1970, с. 85; История философии в СССР, т. 1, с. 297.
[82] См.: Фонтенель Б. Разговоры о множестве миров, с. VII.

[83] Там же, с. XIII.
[84] См.: Пекарский П. П. Наука и литература в России при Петре Великом, т. I. Спб., 1862, с. 511.
[85] Фонтенель Б. Указ. соч., с. X.
[86] Ломоносов М. В. Избранные философские произведения. М., 1950, с. 98.
[87] См.: Ничик В. М. Феофан Прокопович. М., 1977, с. 58.
[88] Декарт Р. Избранные произведения, с. 440.
[89] Прокопович Ф. Рассуждение о безбожии. М., 1774, с. 22.
[90] Фонтенель Б. Указ. соч., с. VII.
[91] Кантемир А. Собрание стихотворений, с. 151.
[92] Кантемир А. Д. Сочинения... т. I, с. 197.
[93] Там же, с. 202.
[94] Фонтенель Б. Указ. соч., с. III.
[95] Там же.
[96] Там же.
[97] Кантемир А. Собрание стихотворений, с. 63.
[98] Ничик В. М. Указ. соч., с. 32.
[99] Cantemir D. Hronicul vechimii romano-moldo-vlahilor, p. 263.
[100] См.: Петров Л. А. Указ. соч., с. 97.
[101] См.: Mabilleau L. Etude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie. Cesare Cremonini. Paris, 1881, p. 135.
[102] См.: Tsourkas Cl. Op. cit., p. 246.
[103] Кантемир Д. История иероглификэ. Кишинэу, 1957, п. 74.
[104] См.: Ничик В. М. Указ. соч., с. 44.
[105] Кантемир А. Собрание стихотворений, с. 63.
[106] Там же, с. 208.
[107] Там же, с. 167.
[108] См.: Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1976, с. 310.
[109] См.: Tsourkas Cl. Op. cit., p. 246.
[110] См.: Mabilleau L. Op. cit, p. 133.
[111] Кантемир Д. История иероглификэ, п. 243.
[112] Ничик В. М. Указ. соч., с. 92.
[113] Кантемир А. Собрание стихотворений, с. 165.
[114] Moréry Louis. Le Grand Dictionnaire historique. Lyon, 1674.
[115] Iorga N. La penetration dés idées de l'Occident dans le Sud-Est de l'Europe aus XVII-e — XVIII siécle.— Revue Historique du Sud-Est Européene. 1-er année, N 1—3, p. 11.

[116] См.: Веселитский В. В. Антиох Кантемир и развитие русского литературного языка. М., 1974, с. 49—51.
[117] Плеханов Г. В. История русской общественной мысли.— Соч., т. XXI. М.—Л., 1925, с. 86.
[118] См.: История философии в СССР, т. 1, с. 297.
[119] См.: Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Указ. соч., с. 88.
[120] См.: Grasshoff H. Antioch Dmitrievitsch Kantemir und Westeuropa, S. 231—241.
[121] См.: Сочинения Батюшкова, т. I. Изд. А. Смирдина. Спб., 1850, с. 77—102.
[122] См.: Ehrhard M. „Lettres sur la nature et l'homme" du prince Cantemir.— Revue des Études slaves, т. 34, f. 1—4. Paris, 1957. Grasshoff G. Antioch Kantemir und Westeuropa, S. 231—241.
[123] D'Argens J. B. Le Solitaire philosophe ou Memoires de Mr. le Marquis de Mirmon. Amsterdam, 1736.
[124] Кантемир А. Д. Сочинения..., т. II, с. 23.
[125] Там же, с. 22.
[126] Там же, с. 23.
[127] См.: Mornet D. Les sciences de la nature au XVIII siècle. Paris, 1911.
[128] Fénélon. François de Salignac de la Motte. Oeuvre philosophique, ou demonstration de l'existence de Dieu. Amsterdam, 1721, p. 154—171.
[129] Кантемир А. Д. Сочинения..., т. II, с. 49.
[130] Там же, с. 90.
[131] Цит. по: Грассгоф Г. Кантемир и Фенелон.— IV Международный съезд славистов. Материалы дискуссии, т. I. М., 1962, с. 191.

ГЛАВА II

[1] Гроций Г. О праве войны и мира. М., 1956, с. 48.
[2] Там же, с. 72.
[3] Там же.
[4] Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 111.
[5] См.: Пуфендорф С. О должности человека и гражданина по закону естественному. Спб., 1726, с. 414, 422—423, 426.
[6] Пуфендорф С. Там же, введение Г. Бужинского, с. 14.
[7] Прокопович Ф. Сочинения. М.—Л., 1961, с. 39—40.
[8] Прокопович Ф. Розыск исторический. Спб., 1721.

[9] Плеханов Г. В. Соч. М.—Л., 1925, т. XXI, с. 46.
[10] Там же, с. 97.
[11] Там же, с. 100.
[12] Ehrhard M. Le Prince Cantemir à Paris (1738—1744). Paris, 1938, p. 28.
[13] Там же.
[14] Петров Л. А. Философские взгляды Антиоха Кантемира.— Ученые записки Красноярского педагогического института, т. 12, 1958, с. 94.
[15] История философии в СССР, т. I, с. 397.
[16] Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия XI—XIX веков. Л., 1970, с. 84.
[17] Кантемир А. Собрание стихотворений, вступит. ст. Ф. Я. Приймы, с. 41.
[18] Гершкович З. И. Идейные связи русских и французских просветителей XVIII века. Кантемир и Монтескье.— Вестник истории мировой культуры, 1959, № 4, с. 122.
[19] Кантемир А. Собрание стихотворений, с. 507.
[20] Там же, с. 508.
[21] Там же, с. 67.
[22] Там же.
[23] Там же, с. 505.
[24] Там же, с. 400.
[25] Там же, с. 519.
[26] Там же, с. 197.
[27] Там же, с. 211.
[28] Там же, с. 517.
[29] Там же, с. 171.
[30] Там же, с. 517.
[31] Там же, с. 153.
[32] Там же, с. 513.
[33] Там же, с. 86.
[34] Там же, с. 286.
[35] История философии в СССР, т. I, с. 281.
[36] Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Указ. соч., с. 75.
[37] См.: Чистович И. Феофан Прокопович и его время. Спб., 1868, с. 607—616; Морозов П. Феофан Прокопович как писатель. Спб., 1880, с. 339—340.
[38] Плеханов Г. В. История русской общественной мысли. т. II. М., 1919, с. 136.
[39] Радовский М. И. Антиох Кантемир и Петербургская Академия наук. М.—Л., 1959, с. 32.

[40] См.: Русские классики. Сочинения Антиоха Дмитриевича Кантемира. Спб., 1836, с. 18.

[41] Шкляр И. В. Формирование мировоззрения Антиоха Кантемира.— XVIII век. Сб. 5. М.—Л., 1962, с. 141.

[42] См.: И. Н. Берков. Феофан Прокопович.— В кн.: Вирши. Силлабическая поэзия XVII—XVIII веков. Л., 1935, с. 168.

[43] Благой Д. Д. Закономерности становления новой русской литературы.— IV Международный съезд славистов. Доклады АН СССР. М., 1958, с. 23.

[44] См.: Шкляр И. В. Указ. соч., с. 156; Гершкович З. И. Идейные связи русских и французских просветителей. Кантемир и Монтескье.— Вестник истории мировой культуры, 1959, № 4, с. 123.

[45] Кантемир А. Д. Сочинения..., т. I, с. IX—LVIII.

[46] См.: Алпатов М. А. Русская историческая мысль и Западная Европа. XVII — первая четверть XVIII века. М., 1976, с. 396—398.

[47] См.: Богословский М. М. Конституционное движение 1730 года. Пг., 1918.

[48] См.: Письма и бумаги императора Петра Великого, т. XI, вып. 2 (июль—декабрь 1711 года). М., 1964, с. 388.

[49] Шимко И. И. Новые данные к биографии князя А. Д. Кантемира и его ближайших родственников. Спб., 1891, с. 97.

[50] Кантемир А. Собрание стихотворений, с. 268.

[51] Там же, с. 376.

[52] Там же, с. 512.

[53] Там же, с. 202.

[54] Там же, с. 517.

[55] Там же, с. 361.

[56] Там же, с. 70.

[57] Там же, с. 85.

[58] Там же, с. 255.

[59] Там же, с. 504.

[60] Там же, с. 520—521.

[61] Орлов А. С. «Тилемахида» В. К. Тредиаковского.— XVIII век. Сб. 1. М.—Л., 1935.

[62] Лакшин В. Я. О деятельности В. К. Тредиаковского-просветителя (перевод книги о Фр. Бэконе).— XVIII век. Сб. 5. М.—Л., 1962, с. 232.

[63] Майков Л. Н. Указ. соч., с. 95.

[64] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 139.

[65] Satyres du Prince Cantemir. Traduites du Russe en

Français, avec l'histoire de sa vie. A Londres, 1750, p. XXII—XXIII.

[66] Там же, с. XXXIII.

[67] Кантемир А. Собрание стихотворений, с. 274.

[68] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 172.

[69] Гоббс Т. Избранные произведения, т. II. М., 1964, с. 149.

[70] Кантемир А. Собрание стихотворений, с. 80.

[71] Там же, с. 510.

[72] Там же, с. 507.

[73] Там же, с. 74.

[74] Там же, с. 75.

[75] Там же, с. 86.

[76] См.: Демин А. С. Русская литература второй половины XVII — начала XVIII века. М., 1977, с. 58—80.

[77] Кантемир А. Д. Сочинения..., т. I, с. 487.

[78] Кантемир А. Собрание стихотворений, с. 133.

[79] Там же, с. 214.

[80] Satyres du Prince Cantemir, p. XXI—XXII.

[81] Кантемир А. Собрание стихотворений, с. 510.

[82] Там же, с. 166.

[83] Там же, с. 172.

[84] Там же, с. 169.

[85] Локк Д. Избранные философские произведения, т. I, с. 96.

[86] Кантемир А. Д. Сочинения... т. I, с. 506.

[87] Кантемир А. Собрание стихотворений, с. 200.

[88] Там же, с. 167.

[89] Майков Л. Н. Указ. соч., с. 173—174.

[90] Кантемир А. Д. Сочинения..., т. I, с. 484.

[91] См.: Демин А. С. Указ. соч., с. 271—272.

[92] Майков Л. Н. Указ. соч., с. 173—174.

[93] Кантемир А. Собрание стихотворений, с. 369.

[94] Там же, с. 66.

[95] Там же, с. 125.

[96] Там же, с. 147.

[97] Кантемир А. Д. Сочинения..., т. II, с. 21.

[98] Плеханов Г. В. Соч., т. XXI, с. 217—218.

[99] Кантемир А. Собрание стихотворений, с. 151.

[100] Об отношении Лейбница к России см.: Чучмарев В. И. Г.-В. Лейбниц и русская культура. М., 1968.

[101] Подробнее об этом см.: Алпатов М. А. Указ. соч., с. 260—267.

[102] Записки Вебера о Петре Великом и его преобразованиях.— Русский архив. 1872, с. 1075.

[103] Пуфендорф С. Введение в историю европейскую. Спб., 1718. Предисловие Г. Бужинского, с. 2.

[104] Кантемир Д. Естественное толкование монархий.— В кн.: Передовые румынские мыслители XVIII—XIX вв. М., 1961, с. 71.

[105] Там же.

[106] Кантемир А. Собрание стихотворений, с. 246.

[107] На идею историко-географических циклов у Дмитрия Кантемира и Антиоха Кантемира впервые обратил внимание румынский исследователь В. Харя (См.: Harea V. Ideea ciclurilor istorico-geografice la Dimitrie Cantemir şi Antioh Cantemir.— Revista de istorie şi teorie literară, t. XXII, 1973, N 2).

[108] Кантемир А. Собрание стихотворений, с. 207.

[109] Там же.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Rèsumé

La première moitié du XVIII siècle se caractérise par une sécularisation renforcée de tous les aspects de la vie de Russie. Sous l'influence des reformes profondes dans l'économie du pays, des changements ont lieu dans la culture et la conscience sociale. Par conséquence, les idees de la science et de la philosophie du Temps Nouveau exercent une influence considérable sur la formation de la conception du monde des representants de la culture russe du siècle.

C'est aussi le trait distinctif des conceptions philosophiques d'Anthioh Cantemir — poète, penseur et homme d'Etat de la Russie de la première moitié du XVIII siècle. Le présent ouvrage reflète l'évolution des conceptions d'Anthioh Cantemir des idées théologiques de la première période — aux idées humanistes de la science et de la philosophie du Temps Nouveau, de l'adhésence aux théories du droit naturel du XVI—XVII siècles — aux idées illuministes du siècle XVIII. L'auteur considère illégale la conclusion de certains savants, selon laquelle Antioh Cantemir avait passé complètement sur des positions idéalistes dans la dernière période de sa vie. Les études montrent que dans la période mentionnée il a conservé la fidélité à ses idéaux principaux et a continué avec la même conviction de se prononcer pour la défense des sciences du Temps Nouveau et de la philosophie fondée sur elles.

Dans la monographie, on précise la place et le rôle d'Anthioh Cantemir dans le developpement de la pensée philosophique russe dans la première moitié du XVIII siècle. Le traditionnel dans les ouvrages consacrés à l'histoire de la philosophie russe est d'analyser les conceptions d'Anthioh Cantemir dans le contexte total des conceptions des membres de l'ainsi nommée „la drougine scientifique"— F. Procopovitch et V. Tatichtchev. Cependent, une étude plus détaillee, effectuée dans le présent ouvrage montre leur affinité avec les conceptions des penseurs russes de la génération suivante.— M. Lomonosov et V. Trediakovsky.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Георгий Евсеевич Бобынэ

ФИЛОСОФСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ АНТИОХА КАНТЕМИРА

Утверждено к изданию
Редакционно-издательским Советом АН МССР

Редактор *Г. Д. Кулябина.* Художник *Г. В. Стог.* Технический редактор *А. Я. Гольденберг.* Корректоры *Т. Н. Ефремова, Н. В. Казак*

ИБ № 1512

Сдано в набор 22. 04. 81. Подписано к печати 09. 07. 81. АБ07528. Формат 70x100 1/32. Бумага тип. № 1 Обыкн.-новая гарнитура. Печать высокая. Усл. печ. л. 5.48. Усл. кр.-отт. 9.95 Уч.-изд. л. 5,65 Тираж 1745.
Заказ 264. Цена 85 коп.
Издательство „Штиинца".
277028, Кишинев, ул. Академическая, 3

Типография издательства „Штиинца",
277028, Кишинев, ул. Берзарина, 8

85 коп.

КИШИНЕВ „ШТИИНЦА" 1981